

49-75
VIII. KÖTET

1922

1-3. FÜZET

241/KM
ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF

BUDAPEST, 1922

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)

IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM.

Értekezések.

| | |
|--|----|
| PAULER ÁKOS: A világ fogalmáról_ _ _ _ _ | 1 |
| KEMPELEN ÁTTILA: A tiszta logikumok helye az általános tárgyelméleti tárgyak között_ _ _ _ _ | 11 |
| VÁRKONYI HILDEBRAND: A tudati adottság filozófiája_ _ | 29 |
| IFJ. HORNYÁNSZKY GYULA: A demokratizmus szelleme és Aristoteles politikája _ _ _ _ _ | 47 |

Ismertetések, bírálatok.

| | |
|--|----|
| R. MÜLLER-FREIENFELS: Persönlichkeit und Weltanschauung. Ism. <i>Juhász Andor</i> _ _ _ _ _ | 68 |
| JOSEPH PETZOLDT: Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit. Ism. <i>S. J.</i> _ _ _ _ _ | 74 |
| Dr. KONSTANTIN OESTERREICH: Grundbegriffe der Parapsychologie. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> _ _ _ _ _ | 78 |
| Folyóíratszemle_ _ _ _ _ | 79 |
| Bibliográfia _ _ _ _ _ | 91 |
| Társulati ügyek _ _ _ _ _ | 92 |

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet: **Leibniz**

Halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Irták: Alexander Bernát, Dénes Lajos, Dienes Pál, Finkey Ferenc, Pauler Ákos, Rácz Lajos, Révész Géza, Szemere Samu, Tankó Béla, Vida Sándor.

Ára ötven kor. Tagtársainknak harminc kor.

III. kötet: **Okság és törvényszerűség a fizikában.**

Irta: Dr. Bognár Cecil.

Ára 20 korona.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADTA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

NYOLCADIK KÖTET
(1922)

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTETTE

NAGY JÓZSEF



BUDAPEST, 1922

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

Az Athenaeum munkatársai 1922-ben:

| | |
|------------------------|-----------------|
| CZINER ALICE | NAGY JÓZSEF |
| IFJ. HORNYÁNSZKY GYULA | NOSZLOPI LÁSZLÓ |
| JUHÁSZ ANDOR | PAULER ÁKOS |
| KEMPELEN ATTILA | SOMOGYI JÓZSEF |
| KORNIS GYULA | SZELÉNYI ÖDÖN |
| MÉSZÁROS KÁROLY | TECHERT MARGIT |
| VÁRKONYI HILDEBRAND. | |



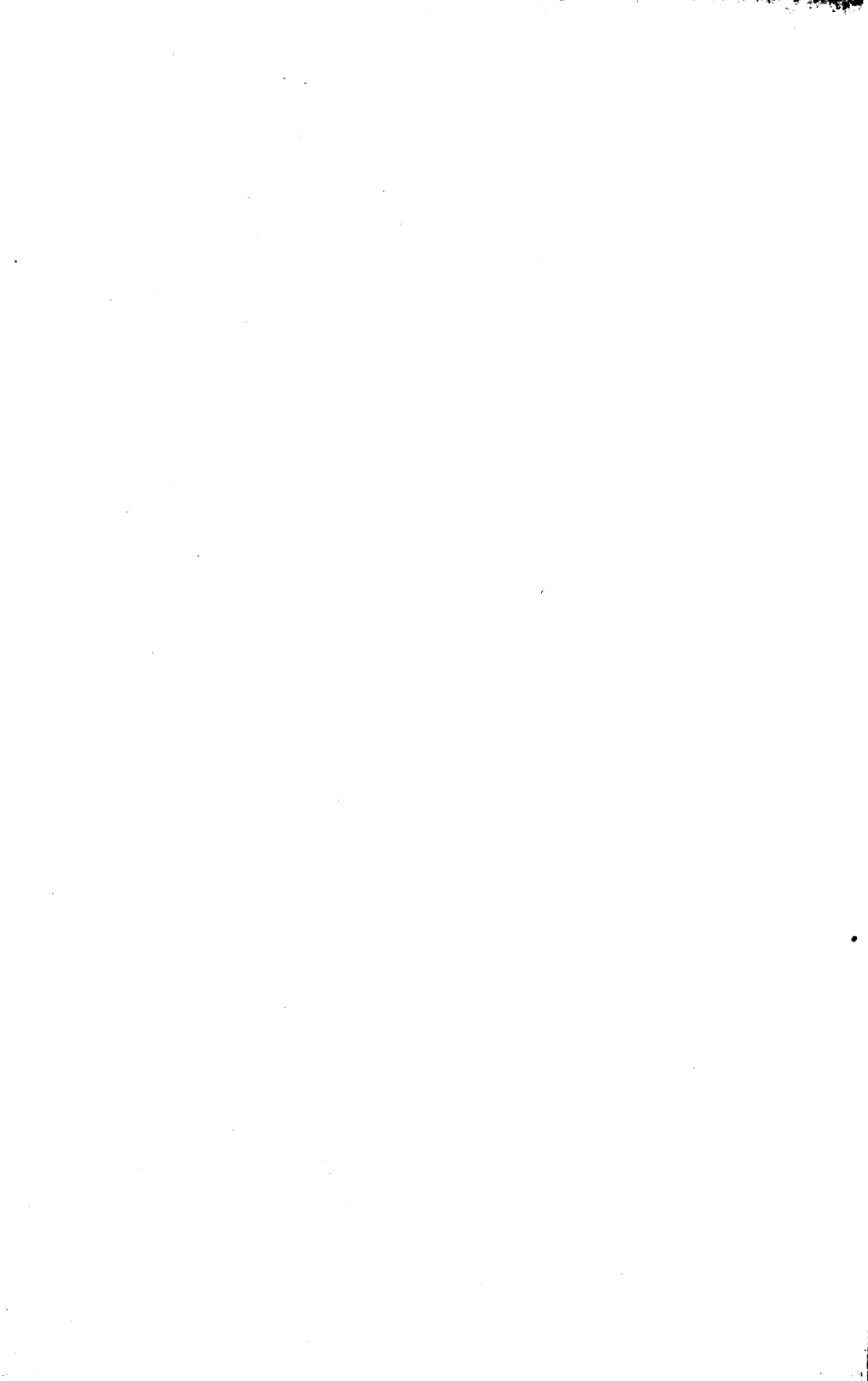
TARTALOM.

Értekezések.

| | |
|--|----|
| PAULER ÁKOS: A világ fogalmáról | 1 |
| KEMPELEN ATTILA: A tiszta logikumok helye az általános tárgvelméleti tárgyak között | 11 |
| VÁRKONYI HILDEBRAND: A tudati adottság filozó- fiája | 29 |
| IFJ. HORNYÁNSZKY GYULA: A demokratizmus szel- leme és Aristoteles politikája | 47 |
| CZINER ALICE: Kísérleti vizsgálatok a megértés problémájához | 93 |

Ismertetések, bírálatok.

| | |
|--|---------|
| R. MÜLLER-FREIENFELS: Persönlichkeit und Welt- anschauung. <i>Ism. Juhász Andor</i> | 68 |
| JOSEPH PETZOLDT: Die Stellung der Relativitäts- theorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit. <i>Ism. S. J.</i> | 74 |
| DR. KONSTANTIN OESTERREICH: Grundbegriffe der Parapsychologie. <i>Ism. Szelényi Ödön</i> | 78 |
| MAURICE DE WULF: L'Oeuvre d'Art et la Beauté. <i>Ism. Techert Margit</i> | 110 |
| ✓ AZ IFJÚKOR PSZICHOLÓGIÁJA. (Ch. Bühler, G. Dehn, W. Hoffmann). <i>Ism. Kornis Gyula</i> | 116 |
| ACH, N.: Über die Begriffsbildung. <i>Ism. Noszlopi László</i> | 122 |
| ✓ BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történetfilozófiába. <i>Ism. ifj. Hornyánszky Gyula</i> | 125 |
| MÁTYÁS ERNŐ: A vallásos mystika. <i>Ism. Szelényi Ödön</i> | 128 |
| ✓ SZ. ÁGOSTON: A lélek Istennel való magányos beszélgetésének könyve. Ford. Némethy Ernő. <i>Ism. M.</i> | 129 |
| Folyóiratszemle | 79 |
| Új könyvek | 91, 130 |
| Társulati ügyek | 92 |



A VILÁG FOGALMÁRÓL.

Irta : PAULER ÁKOS.

ELNÖKI MEGNYITÓ A M. FILOZÓFIAI TÁRSASÁG 1922. ÉVI KÖZGYŰLÉSÉN.

A filozófiai elemzés gyakran a leghétköznapiabb fogalmakban fedezi fel a legtöbb érdekességet. Az ily fogalmaknál ugyanis már nem is gondolunk teljes jelentésükre, jóllehet talán ép azért, mert a legalapvetőbbek, érdemelnék meg leginkább a tüzetes elemzést.

Ily fogalom a «világ» fogalma, melyet úgy a gyakorlati, mint a tudományos gondolkodás lépten-nyomon használ s valami teljesen világos, további taglalásra már nem szoruló koncepciónak tart. *Világnak* mindazon létezők összeségét nevezzük, melynek a mi, tapasztalatunkban adott valóságunk is részét képezi. Megkülönböztetendő a «*mindenség*» fogalmától, mely az *összes* dolgokat öleli fel s így a világon esetleg kívül álló lény is körébe zárja.

I. A «világ» fogalmán mindenekelőtt az tűnik fel, hogy annak érvénye nem alapulhat a tapasztaláson. Hiszen a világot mint egészet sohasem ölelheti fel semmiféle emberi tapasztalás, legyen az bármely tágkörű is és menjen bármely hosszú időn keresztül is végbe. Tapasztalatunk mindig csak *töredéket* nyújt a világból, de a világra mint egészre sohasem vonatkozhat. Viszont azonban, midőn tapasztalatom tartalmát *töredékesnek* mondom, már *felteszek* egy nagyobb egészet — ép a világot — melynek töredéke ép az empirikus tartalom. «Ohne unwillkürliche Totalitätsbildung — mondja Höfding¹ — würde des Nachdenken, das mit Analyse anfängt, nicht möglich sein. Eine konkrete Intuition, die Frucht einer Synthese, die kein Gegenstand eines Bewusstseins gewesen ist, bildet die Grundlage alles Erkennens». Ha tapasztalati megismerésemnek már első lépésénél nem tenném fel a világnak mint egésznek *létezését*, tapasztalatomat nyil-

¹ Der Totalitätsbegriff. Leipzig, 1917. 35. l.

vánvalóan nem mondhatnám *töredékesnek*, vagyis nem állíthatnám, hogy *nem* az egész létező világot, hanem annak csak egy *részét* ismertem meg. Ha pedig nem volna jogom azon álláspontot elfoglalni, hogy eddigi ismereteim a létező világnak -csak *egy részét* ölelik fel, azt sem mondhatnám, hogy *létezik* még oly valóság, melyet *még nem* ismerek. Tehát mindentudónak kellene magamat tartanom a világra nézve, mert hiszen empirikus ismereteim korlátozottságát elismerni már annyit tesz, mint az ismert valóságnál nagyobb valóság-egésznek, vagyis a *világnak* létezését elismerni. Ha tehát az egészében soha nem tapasztalható világ létezését nem ismerjük el, képtelenségekbe keveredünk s magának a *haladó* empirikus tudománynak eszméjét s tudásunk korlátolt voltát tagadjuk meg. Mindezt úgy fejezhetjük ki, hogy a *létező világ fogalma nem eredménye, de előfeltétele a rendszeres tapasztalásnak*. Amily igaznak ismerjük el az empiriánk körében felmerülő tartalmak létezését, oly igaznak kell vallanunk magának a világnak létezését is. A «világ» tehát nem oly koncepció, melynek objektív érvényességét el lehetne választani tapasztalati ítéleteink érvényességétől. «Létező világ» és «tapasztalati valóság» korrelát fogalmak, az egyik logikai érvénye nem áll meg a másiknak logikai érvénye nélkül. A világ azonban — mint láttuk — sohasem lehet az emberi tapasztalás tárgya. Ha tehát a világ létezését elismerjük, ezzel már oly létezők létezését ismerjük el, melyek reánk nézve mindig a tapasztalhatóság határain túl fekszenek.

II. Bármennyire merőben formálisnak és üresnek látszik a világ fogalma, a tüzetesebb vizsgálat arra a meglepő eredményre vezet, hogy a világról, bár róla mint egészről tapasztalatunk nem lehet, jóval többet tudunk, semmint az első pillanatra látszik. A világ fogalmának érvényessége ugyanis előre fölteszi bizonyos más fogalmak és tételek érvényességét, melyek az úgynevezett reduktív módszer segítségével belőle kifejezhetők. E praesupponált fogalmak és tételek képviselik mindezt, amit a világról minden tapasztalás nélkül is, tehát a *priori tudunk s aminek az előleges elismerésén épül fel minden tapasztalásunk*. Ha valóban kimutathatók a világ fo-

galmában bennerejlő ily a priori ismerési tartalmak, ezek nem kevésbé lesznek bizonyosak, mint bármely tapasztalati ténymegállapításunk. Mert hiszen *bármely* dolog valóságát állítom tapasztalatom alapján, pl. hogy «most este van», ebben *azért* vagyok bizonyos, mert bármily közvetve is, de felteszem már, hogy azon tapasztalatom, melynek alapján azt mondom, hogy «most este van», a *világnak* egy mozzanatát öleli fel. *Amily* bizonyossággal állítom tehát, hogy «most este van», *ép oly* bizonyossággal vallom azt is, hogy a világ létezik, jóllehet azt mint egészet sohasem tapasztalhatom. Bármely empirikus megállapításom tehát valóban a világ fogalmának érvényén épül fel s így egyúttal mindazon tételek és fogalmak érvényét is felteszi, melyek a «világ» fogalmában logikailag benne rejlenek. Kétségtelen, hogy midőn a «világ» fogalmát érvényesnek tartjuk, akkor a létezők bizonyos *összeségét* jelöljük evvel. A világ tehát bizonyos dolgok (elemek) *összesége*, vagyis a modern matematika nyelvén szólva: *halmaz*. Ennek megállapítása pedig egyúttal azt jelenti, hogy a világra érvénnyel bir mindazon tétel, melyet a tudomány a halmazokra nézve az úgynevezett «halmazelmélet»-ben megállapít. Mivel pedig a halmazelmélet nem egyéb, mint legáltalánosabb matematika és viszont: a matematikának bármely ága nem egyéb, mint speciálizált halmazelmélet, tételünk voltaképen azt jelenti, hogy: *a priori tudjuk, miszerint a világ minden ízében alá van vetve a matematika tételei által kifejezett törvényszerűségeknek.*

E megállapítás helyessége kitűnik már abból is, hogy midőn a világ fogalmát megalkotjuk, valami *egységes* dolgot értünk ezen — különben nem lehetne a világról mint egységes egészről szó. Ha pedig a világ *több* dolognak valamiféle *egységét* jelenti, akkor nyilván kell valaminek fennállania, ami *közös* vonása mindannak, ami mint a világnak eleme, a világhoz tartozik. E közös vonás pedig ép az, hogy a világnak bármely része is *eleme* a világnak mint *összeségnek*. Ami pedig halmazelem, arra mint halmazelemre szükségképen érvényesek a halmazelmélet megállapításai.

De ha ez így van, akkor ebből az is következik, hogy a

világ minden részében egyaránt uralkodik a matematikai törvényszerűség, mert hiszen a világ minden része halmaz-elem s mint ilyen a halmazelméleti törvényszerűségnek van alávetve. Megállapításunk tehát azt jelenti, hogy a tér vagy az idő bármely pontjain is, mindig és mindenhol érvényes pl. az a tétel, hogy $2 \times 2 = 4$ és *nem* érvényes az, hogy $2 \times 2 = 5$. Ez a priori bizonyos, és bizonyosabb mint bármely tapasztalati ténynek megállapítása, hiszen láttuk, hogy akármelyik empirikus tény konstatálása már *felteszi a világ fogalmát* s így az abban benne rejlő összes logikai következményeket is.

Félreértések elkerülése céljából azonban itt rögtön meg kell jegyeznünk, hogy imént kifejtett álláspontunk nem azt jelenti, hogy halmazelméletből, illetőleg a matematikából a priori a világ *szerkezetére* vonatkozó metafizikai megállapítások volnának kifejtethők. Mert csak azt mondtuk: *ha* a világ mint összeség (halmaz) létezik (és bizonyos ontológiai sajátosságokkal bír) *akkor* érvényesek reá a halmazelméleti tételei, illetőleg a matematika törvényszerűségei. Ezért sohasem lehet valaminek a létezését *egyedül* a matematikából levezetni: hiszen a matematika mint ilyen egyáltalán nem valóságokkal, de ideális tárgyakkal foglalkozik, melyek fogalmát nem tapasztalással, hanem konstrukcióval alkotjuk meg. Konkrét példával világítva meg a mondottakat: abból, hogy a halmazelmélet végtelen halmazokról is állít fel tételeket, még egyáltalán nem következik, hogy a világ maga végtelen halmazt alkot, valamint abból, hogy a halmazelmélet a véges halmazok törvényszerűségeit is kifejti, hasonlóképen nem következik, hogy a világ véges halmazt képvisel. Nem a matematika van hivatva eldönteni, vajjon a világ véges-e vagy végtelen, mert csak azt állapíthatja meg, hogy *ha* a világ végtelen, reá a végtelen halmazok törvényszerűsége érvényes, ha pedig a világ *véges*, a véges halmazok törvényszerűségének van alávetve. A matematika nem metafizika s a kettő gyakori összetévesztése csak meddő kísérleteket eredményezhet. Mert a létezés fogalma nem matematikai fogalom: újólág meggyőződünk erről, ha felvetjük

már most azt a kérdést, hogy mit is jelent, ha a világot *létezőnek* mondjuk?

III. *Szent Ágoston* és *Descartes* elmélkedési óta jól tudjuk, hogy *közvetlenül* csak minmagunk létezéséről van tudomásunk: minden más dolog létezését voltaképpen csak következtetjük bizonyos külső jelekből. Azzal a tétellel pedig, hogy «*Én létezem*» pedig voltaképpen a következőt mondom. *Tudom*, hogy létezem, mert tudom, hogy bizonyos tevékenységet fejtek ki és szenvedő állapotokat élek át. Ily tevékenység pl. a szándékos gondolkodás, az akarás, az ösztönszerű törekvés, passzív állapot pl. az érzékelés. De emellett meg vagyok arról is győződve, hogy akkor is létezem, ha e tevékenységek és passzív állapotok nem is öntudatosak, mint pl. alvás, ájulás közben. Az, amit szenvedő állapotnak nevezünk, az sem feltétlen passzivitás, mert pl. az érzékelés is *risszahatás* bizonyos külső hatásokra (ingerekre) s így tevékenység és szenvedőlegesség a lelki életben egyazon sorozatnak tagjai. A szenvedőlegesség ugyanis *korlátozott*, mintegy letompított tevékenység, tehát szintén aktivitás. Így végül is azt mondhatjuk, hogy önmagunkat azért tartjuk létezőnek, *mert állandó tevékenység forrásának ismertük fel önmagunkat*. Létezés alatt tehát *ép* azt értjük, hogy valami állandó tevékenységet fejt ki.

Mily jögon visszük át a létezésnek *ép ezen* fogalmát a világot alkotó összes dolgokra? Ezt nyilván azon az alapon tesszük, mert passzív állapotaink, pl. az érzékelés valami, tőlünk különböző mozzanatra mutat, ami reánk való hatásával bennünket korlátoz. Ebből következtetünk jogosan arra, hogy kívülünk más létezők is vannak, amelyek reánk gyakorolt hatása bennünket korlátoz. Midőn tehát kívülünk más dolgok létezését is elismerjük, ezzel azt is már konstatáljuk, hogy e más létezők hatásoknak kiinduló pontjai. E hatásokat *állandóaknak* kell felvennünk, mert hiszen a tapasztalatunkban adott valóságok változásai érthetetlenek volnának, ha nem tennők fel, hogy pl. a Nap *állandóan* hat a naprendszer többi tagjára, akkor is, ha e hatást nem is észleljük. Mindezek alapján azt kell mondanunk, hogy a

világot joggal tartjuk oly dolgok összeségének, amelyek tevékenység forrásai. A világot alkotó létezők tehát *oly értelemben* léteznek, ahogy minmagunk léteünk. De ha e pontig eljutottunk, a világról való újabb a priori ismeret tárul fel előttünk. Ezt abban a tételben fejezhetjük ki, hogy a *világ nemcsak halmaz, de egyúttal rendszert is képvisel*. Rendszernek ugyanis az oly összeséget nevezzük, melyben az elemek közötti viszonyok ismétlődnek. Vagyis: a rendszer oly összeség, melynek elemei analog viszonyok szerint állanak relációban egymással. Midőn az imént megállapítottuk, hogy a létezés állandó tevékenységet jelent a világot alkotó mindegyik létezőre nézve, akkor ezzel azt mondtuk voltaképpen, hogy a világot alkotó elemek egymással *mint létezők* állanak viszonyban, vagyis, hogy *a világ létezők rendszere*. Mert bármennyire is különböznek egymástól a világot alkotó dolgok, *abban* megegyeznek, hogy valamennyien létezők s viszonyaik létezők viszonyai: *közöttük tehát az ontológiai viszony ismétlődik* s így a világ mint összeség *rendszert* alkot.

IV. Alig, hogy kimondjuk e tételt, rögtön észrevesszük, hogy ennek nyomán egy *harmadik* a priori megállapítás birtokába is jutottunk a világra nézve. A világ összes elemei ugyanis, bármennyire is eltérő természetűek, megegyeznek abban, hogy valamennyien létezők, vagyis *mindannyian a létezők osztályába tartoznak*. Összefoglalólag tehát azt mondhatjuk, hogy a világról való a priori ismeretünk, amennyiben azt eddig kifejtettük, a következő tételben foglalható össze: *a világ egységes egésznek képez mint halmaz, mint rendszer és mint osztály*.

V. Valamint abból, hogy a világ halmazt képvisel, az következett, hogy a világra minden ízében érvényesek a matematika törvényszerűségei, úgy viszont az a körülmény, hogy a világ *rendszert* alkot, ama tétel érvényét eredményezi, mely szerint a világra joggal alkalmazhatók az úgynevezett *relációelmélet* összes megállapításai. Relációelméleten azt a vizsgálatot értjük, mely a viszonyokban kimutatható törvényszerűségeket mutatja ki, s azokból esetleg kalkulus — a relációkalkulus — segítségével további következtetéseket

von.¹ Ha a világ rendszer, akkor ép bizonyos relációk szövődékét mutatja s így per definitionem érvénnyel bírnak reá mindazon tételek, melyeket a viszonyok általános elmélete a priori kifejt. Ennyiben a relációelmélet az a priori világismeret fontos és nagyhorderejű segédeszköze.

VI. Hasonló gondolatmenettel megállapíthatjuk azt is, hogy *ha* a «világ» egységes osztályt, vagyis kategóriát alkot, akkor a *kategóriaelmélet* tételei is érvénnyel bírnak a világra. A kategóriaelmélet ugyanis céljául ép azt tűzi ki, hogy az *osztályok elméletét* fejtsse ki. Amennyiben a világ tárgyai maguk is egy osztályt (a létezők osztályát) s azon belül esetleg további osztályokat alkotnak, a világ maga *kategóriarendszernek* tekinthető s mint ilyen a kategóriaelmélet megállapításai alá esik. A kategóriaelmélet tehát szintén a világ a priori megismerésének bizonyos szempontból való megalapozását nyújtja, bár ily értelemben, akár csak a relációelmélet, mind mai napig úgyszólván teljesen kiaknázatlan.

VII. Megengedem, hogy a világ fogalmának itt adott spekulatív boncolása a ma divatos gondolatáramlatok szempontjából szokatlan s talán első tekintetre teljesen meddő elmélkedésnek tűnik fel. Valóban, a modern ember a maga naiv empirizmusában bizalmatlansággal fogad minden oly filozófiai megállapítást, mely nem «a tényeken» alapszik, miközben feledi, hogy annak megállapítása, hogy *mit tartunk általában ténynek*, szemben a *nem-ténnyel*, már egy sereg a priori tételen alapszik a létező világ általános természetére nézve.² Kant mélységes megállapítása, hogy a tudományos tapasztalás maga is már nem tapasztalati tételeken épül fel, alig talál megértésre e körökben. Hogy azonban a világra vonatkozó azon a priori megállapításaink, melyeket a főnebbekben kíséreltünk meg kifejtetni, fogalmilag nem oly üresek és meddők, aminőknek első pillanatra talán látszanak, hanem ellenkezőleg: fölöttébb termékeny szempontokat és kereteket adnak a tapasztalati kutatás számára is, ezt rögtön

¹ V. ö. Bevezetés a filozófiába. 2. kiad. 1921. 216—223. §§.

² V. ö. Bevezetés a filozófiába. 5, 142. §§.

felismerjük, ha már most megkíséreljük annak a megállapítását, hogy a kifejtett alapon miképen határozható meg az *élőlény s így ember viszonya is a világhoz*.

VIII. Az ember úgyis mint egyén, de úgyis mint faj, elsősorban *eleme*, alkotórésze a világnak mint egy nagy összességnek. El vagyunk merülve a világban, annak csak parányi alkotó részét képviseljük. Mindazonáltal a világgal szemben való magatartásunk azt mutatja, hogy nem akarunk beleolvadni más dolgokba, meg akarjuk tartani különálló és önálló létezésünket s autonom egyéni és faji sajátosságainkat. Tesszük ezt pedig úgy, hogy a bennünket környező, a reánk folyton és nagyrészt ellenségesen beható világvilággal *szemben ellenállást* fejtünk ki. Az ember, úgyis mint egyén, úgyis mint faj *küzd a világ ellen*, azaz a világnak *halmazeleme* akar maradni, mert bár egy összességhez tartozik, de nem akar ez összességbe veszni, abban felolvadni. A világgal szemben való eme magatartásunk az *életnek* egyik alapvető funkcióját jelenti. Akik az életet lényegében küzdelemnek mondják, mélyebb igazságot fejeznek ki, semmint ezt maguk is gondolják. Élni valóban annyi, mint küzdeni a világ ellen, mely folytonos, bennünket támadó, minket felbomlasztani törekvő behatásaival szemben a magunk egyéni és faji sajátosságainkat akarjuk érvényesíteni, kifejleszteni, sőt hatalmilag túlsúlyra juttatni más létezőkkel szemben. Az «élet»-nek nevezett magatartás tehát empirikus tartalmat ad azon viszonyoknak, mely a világ mint halmaz és elemei között állanak fenn. Az elem a halmazhoz tartozik, de azzal szemben különáll: lényegénél fogva nem olvadhat fel az összességben. Az élőlény is a világhoz tartozik, de nem merül abban fel teljesen: lényegénél fogva *küzd* e beolvadás ellen. E mélységes analógia a világnak mint halmaznak természetében van megalapozva s a *világ pluralisztikus jellegében* nyer kifejezést. Ebből folyólag a világ élete csak mint különálló s érvényesülni törekvő egyedek küzdelmének eredménye érthető még.

IX. Az élet azonban nemcsak abban áll, hogy küzdünk a bennünket környező ellenséges világgal szemben, hanem

azon törekvést is jelenti, hogy *beilleszkedjünk* a nagy világ egyetemes életébe. A világ *rendszer*t képvisel, tehát szükségképpen *rendet* mutat s így csak az a lény boldogulhat körében, amely *alkalmazkodik* e rendhez. Az élet nemcsak küzdelem a létért, az érvényesülésért és a fejlődésért, hanem *alkalmazkodás* is a környezethez. Az életnek e második fontos alapfunkciója nyilván azon tétel érvényét teszi fel, mely a világról rendet állít, mely azt rendszernek mondja. Egy anarchikus, kaotikus világban az élet alkalmazkodó funkcióját nem hajthatná végre, mert hiszen minden alkalmazkodás *állandó rendet*, ismétlődő relációkat tesz fel a valóságban, melyekre a jövőben is számíthatunk. Csak oly világban lehetséges az élet kibontakozása, amely rendszert képvisel. Az ember viszonya a világhoz ebből a szempontból is amaz a priori tétel bizonyosságán alapszik, hogy a világ nem rendszertelen összevisszás, kiszámíthatatlan, szeszélyes események tömege, hanem valóban «kozmosz», melyben rend és törvényszerűség uralkodik. A priori megállapításunk tehát e ponton sem annyira üres és közömbös a tapasztalás adatainak rendezése szempontjából, mint talán első pillanatra látszik.

X. Mindezzel azonban még nem mondtuk ki az élet alapvető funkcióit. Ezek között egyik legalapvetőbb és legrejtelmesebb tevékenység az, hogy az élő lény nemcsak *önmagaért*, de *fajáért* is küzd és alkalmazkodik. Metafizikai terminológiával kifejezve: nemcsak az egyes létező, de a hozzájártartozó általánosság: az *osztály* is ép oly, vagy talán még nagyobb értéket képvisel az élet szempontjából, mint az egyén. Oly világban, ahol csak egyedek volnának, de nem egyúttal fajok, ahol a világ fogalma csak az egyed és a rendszer, de nem egyúttal az *osztály* fogalmának érvényét is involválná, szintén lehetetlen volna az, amit ép *életnek* nevezünk. Ime: a világra vonatkozó harmadik megállapításunk, mely a világban nemcsak halmazt és rendszert, de *osztályt* is lát, szintén szorosan összefügg az élet legmélyebb mivoltával s egyik végső magyarázó elve annak, hogy élet egyáltalán lehetséges abban a formában e világban, amint

azt tapasztalatunk mutatja. Újabb bizonyítékát látjuk e körülményben annak, hogy a világ fogalmának a priori boncolgatása csak a felületes szemlélő előtt jelent henye spekulációt, mellyel szemben csak az empirikus vizsgálódás bír értékkel. Hiszen ép arról győződünk meg újlag, hogy maga a tapasztalás is legegyetemesebb alapelveit ez a priori megállapításoknak köszöni, melyek nélkül csak szétfolyó adathalmazzá súlyedne.

XI. Visszatekintve megtett utunkra, a világra vonatkozó a priori megállapítások közül hármat emeltünk ki. Az első szerint a világ *halmazt*, a második szerint *rendszert*, a harmadik szerint *osztályt* képvisel. E megállapítások nyilván összefüggnek azzal a három logikai alapelvvel, melyeket több év előtt kísérlettünk meg kifejteni.¹ Az első az azonoság elvével kapcsolatos, mely principiumnak az a sajátossága, hogy egyetlen dologra, tehát elemre is vonatkozhat, a második az összefüggés elvének felel meg, a harmadik pedig az osztályozás principiumát alkalmazza a világra. Jól tudjuk, hogy korunk, úgynevezett «élmények»-ben felolvadó filozófálása bizalmatlansággal tekint minden nagyvonalú rendszerezésre. Azok is azonban, kik így gondolkodnak, legélszerűbben úgy cselekszenek, ha nem a rendszerezhetőséget a priori vonják kétségbe, hanem az egyes rendszerezési kísérleteket maguk is kipróbálják, vajjon az ajánlott séma nem nyújt-e oly meglepő tájékozódási fonalat, mely a problémák szövedékében eligazít bennünket? Azzal az óhajjal, hogy a magyar filozófia művelői e tekintetben is kiveszik részöket a nagy kultúrmunkából — a Magyar Filozófiai Társaság 1922. évi közgyűlését megnyitom.

¹ A logikai alapelvek elméletéhez. 1911. Bevezetés a filozófiába. 25—28. §§.

A TISZTA LOGIKUMOK HELYE AZ ÁLTALÁNOS TÁRGYELMÉLETI TÁRGYAK KÖZÖTT.

Irta : KEMPELEN ATTILA.

Mióta a legújabbkori tiszta logika *Bolzano* és tanítványainak ébresztésére mindinkább föleszmélt pszichologisztikus álmából s mióta ott tartunk, hogy a logikusok tábora általában már csak logisták és kritikai pszichológisták csoportjára osztható, tehát mióta az összes logikusok legalább a dogmatikus pszichologizmussal fölhagytak, mihamarább revízió alá kellett venni az eddigi logikai fogalmak értelmezését.

Ezek az értelmezések ugyanis javarészt a pszichologizmus ingatag talaján épültek.

Jelen dolgozat célja ezen renoválási munkálathoz, a címben kijelölt irányban, a tiszta fenomenologia deskriptív módszerével, minden sajátlag metafizikai, ismeretelméleti, pszichológiai és immanens tiszta logikai¹ részletkérdésben való elmerülést, valamint természetesen e tudományok autonóm módszereinek alkalmazását is mellőzve, hozzájárulni.

I.

Azt, hogy a *tiszta logikai fogalom vagy logizma*,² az igazságot tartalmazó *tiszta logikai tétel* (a *Bolzano*-féle «Wahrheit an sich»),³ az igazságviszony-főnnállást tartalmazó *tiszta logikai szillogizmus* merőben különbözik az *alkalmazott logikai «gondolt» fogalomtól, ítélettől és következtetéstől*, mely utóbbiak nem mások, mint gondolkodáspszichológiai élmények im-

¹ Erre nézve irodalmunkban két részletesebb tanulmány olvasható *Pauler Ákos*: «A fogalom problémája a tiszta logikában.» 1915. és ugyane szerzőtől: «A logikai alapelvek elméletéhez.» 1911.

² *L. Pauler Ákos*: «Bevezetés a filozófiába.» II., 1, 35. §. 1920.

³ *V. ö. Bolzano*: «Wissenschaftslehre.» 1838.

manens eidetikus momentumai; továbbá, hogy még e három típusú tiszta logikum minden tényleges gondolkodástól függetlenül is ideális önérvényében véges időnkívüli örök tartamú fönnállással bír és nem sokszorozódik meg azáltal, ha többen gondolják, amint hogy nem semmisül meg azáltal, ha senki sem gondolja (levén minden gondolkodásnak transcendentális előfeltétele), a logikusok által ma már általában fölismertnek tekinthetjük.

Most már ezután kérdezhetjük: mi a logikum mibenléte általában? milyen típusai vannak? hogyan áll fönn? fönnállásának milyen típusai vannak? miféle viszonyban van más általános tárgyelméleti tárgyakkal? ezeknek mely speciális esete?

II.

Hogy az első kérdésre válaszolhassunk: előbb terminologice fixálnunk kell a már tovább le nem származtatható, csupán tiszta fenomenológiai ideációval¹ közvetlenül «megpillantható», «szemlélhető», illetőleg szükségképi fönnállását tekintve reduktív következtetéssel posztulálható² általános tárgyelméleti tárgynak, vagyis a lényegnek, formának, eidosnak mibenlétét. E fixálást úgy eszközölhetjük, hogy a lényegget úgy mutatjuk be, mint különböző típusaiban egyazonos dolgot.

Lényeg lehet tehát pl.: *monaszlényeg*, vagyis ami a létező (exisztáló) vagy ontológiai egyedek individuális lényegét képviseli, vagyis a «noumenon», a «Ding an sich», ami a fenomenonra nézve transcendens, lévén fönnállása a fenomenon fönnállásának ontológiai előfeltétele, mely viszont a monaszban immanensen változatlan marad, magának a fenomenon lényegének kontinuális változásai közepette. Ez tehát a létezőnek individuális szubstanciája, Égője. A lényeg lehet

¹ A Husserl-féle ideatio az alább (III. §.) tárgyalt tkpi tiszta fenomenológiai lényegek sajátos megismerés módja.

² A Sigwart-féle redukció az alább (III. §.) tárgyalt tkpi tiszta logikai lényegek sajátos megismerés módja.

azután a *monaszlényegből derivált lényeg*, vagyis a monaszlényegnek integráns (önálló) alkatrésze, vagy pedig momentuma (önállótlan alkatrésze: ténykedése, tulajdonsága), mely szintén lényeg, pl. : ismerete, akarata, érzelme vagy bármiféle élménye, attribútuma, mint pl. egyetlensége vagy kifejezhetetlensége. Lényeg mind *e fajta lényegek közti viszony* is tágabb értelemben véve. — Lényeg lehet továbbá : *fenomenonlényeg*, vagyis ami a monasz fenomenonjának immanens lényege, ami a fenomenon állapotának kontinuuális változásai közepette immanens, változatlan, tehát a test, mint ontológikum, a hyle. Lényeg lehet továbbá a *fenomenonlényegből derivált lényeg*, vagyis a fenomenonlényegnek alkatrésze, momentuma ; pl. a monaszfenomenon térben kiterjedtsége vagy a monaszfenomenon valamely változásának időtartama, sebessége stb., vagy pl. e sebesség állandósága, vagy egyenletes, illetőleg egyenetlen változása stb. A *fenomenális lényegek közti viszony* tágabb értelemben szintén maga is lényeg. Úgy a monaszlényeg, mint a fenomenonlényeg lehet : 1. *autonóm lényeg*, vagyis olyan lényeg, melyet önmagával való azonossági viszonyán kívül, semmiféle (osztály-, inhärentia-, halmaz- vagy más összefüggés-) viszony tagjaként sem szereplőnek hypostasálunk, mint fikciót : pl. a sebesség, a csodálkozás mint olyan. Az e fajta lényeg természetesen illogikus, mert még csak nem is gondolható — hisz egy elgondolóval sem léphet viszonyba anélkül, hogy abszolút autonomiáját el ne vesztené ; továbbá lehet mindkét fajta lényeg : 2. *heteronom*, vagyis olyan lényeg, mely más lényeggel vagy lényegekkel való viszonyának, illetve viszonyainak aspektusában, illetve aspektusaiiban tekintetik ; pl. a vonat mozgásának sebessége, az én csodálkozásom, egy könyv, mint valamely könyvtárbeli könyvek halmazának egy konstituens eleme.

Mind e fajta primitív és derivált fenomenon- és monaszlényegek (továbbá tágabb értelemben mind ezen említett lényegek közti viszonyok maguk is) együttvéve *reális lényegeknek* nevezhetők, mert a valóságos dolgoknak mindennemű reális változásaik közepette immanens változatlan lényegét

alkotják. — Ezeket a lényegeket egy más vonatkozás aspektusokban *realizáló* (és pedig vagy aktuálisan vagy potenciálisan realizáló) lényegeknél is nevezhetjük, amennyiben, a következőkben bővebben tanulmányozott, «*tiszta*», vagyis *realizált illetve realizálható* lényegeket realizálnak, illetve realizálhatnak.

A tiszta lényegeket mibenlétét nem érinti az, van-e a valóságban akár csak egy őket realizáló *tárgylényeg* s ez most létezik-e, vagy volt vagy lesz s van-e egyáltalán őket megismerő vagy megismerni törekvő szubjektum. Pl. az 1128 szám egy olyan lényeg, mely ideális érzényességében és sajátágaiban (mint pl. hogy 2-vel és 3-mal maradék nélkül osztható s 2256-nak a fele) változatlanul fennáll akkor is, ha egy olyan reális tárgyak alkotta halmaz sem található, melynek számossága e számnak egy realizáló lényege lehetne. Vagy pl. a species, mint a genusnak szubordinált és az alá tartozó egyes individuumoknak superordinált osztály, akkor is az marad, ami örökké volt, van és lesz, ha senkisémet alkot is magának fogalmat róla. És ha a reális dolgok közt csak abszolút homogén dolgok volnának is találhatóak, vagyis ha a speciést, mint logikailag jól definiált tiszta lényegét, semmi reális lényeg sem realizálhatná : akkor sem változna mivolta.

Most már kimondhatjuk, hogy *minden lényeg*et jellemez *egy vele vonatkozásban álló igazság*: az *önmagával való azonosság változatlan öröktartamú ideális fennállása*. A lényegeket azonban *önmagukon kívül minden más* (úgy egyes, mint általános) *lényeggel* is többé-kevésbé közvetlen, illetve közvetett *viszonyban állanak*.¹ (Kivéve a hypostasált és illogikus autonóm lényegeket.) A *más lényege*ekkel való viszony mibenléte azonban míg a *reális lényege*knél változó, addig a *tiszta lényege*eknek egymáshoz való viszonya abszolút *változatlan*, sőt változhatatlan ideális fennállású, csupán a *reális lényege*ekkel való viszonyuk *változó*. A 9 a 3-mal örökké változatlanul a négyzethatvány viszonyában áll ; vagy a rációnak a konzekvenciával való következés viszonya változatlan ; vagy a kör-

¹ L. Pauler Ákos : «A logikai alapelvek elméletéhez.» 1911.

kerületnek az átmérővel való nagyság viszonyát a π irracionális számértéke teszi mindenkor, változatlanul. Viszont mindezeknek a tiszta lényeknek egy meghatározott őket gondoló szubjektum tudatához való viszonyuk igen változó lehet, úgyszintén bármely őket majd realizáló, majd nem realizáló létező tárgylényeghez való viszonyuk is. Így pl. a kék fénynek, mint reális lényeknek az egyes meghatározott fizikai testekhez, mint szintén reális lényekhez, való viszonya igen változó lehet (majd pl. felületükre sugározván egészben vagy részben visszaverődik vagy megtörik, elnyelik, majd átengedtetik, más fényekkel interferál stb.). A francia forradalom a folyó jelennek eseményeivel majd a különidejűség, majd az egyidejűség, majd ismét a különidejűség viszonyában áll. A francia forradalom azonban, mint reális lényeg az általa realizált ideális lényeggel, vagyis a francia forradalom logizmájával (mely a forradalom nevű, logizmaosztálynak osztálytagja), majd a tényleges realizáció viszonyában található (t. i. a francia forradalom idejében), majd nem (t. i. ennek előtte és utána). A francia forradalom logizmája — e realizált tiszta lényeg — mint a forradalom nevű osztálylogizmához tartozó osztálytag pedig, változatlan osztályviszonyban áll osztályával — e szintén tiszta lényeggel.¹

Kimondhatjuk most már azt is, hogy *míg a tiszta lényeg ideális fönnállása nincs föltételezve semmineműt őt realizáló reális lényeg fönnállásától, addig a reális lényeg mindenkor utal egy* (az ő természetének reális átváltozásaitól függően, hol egyik, hol másik ; majd ilyen, majd olyan logikai tartalmú)

¹ Mint alább (IV. §.) rámutatunk az osztálytaglogizma tartalma azonos osztálylogizmájának tartalmával. Tehát itt is pontosabban egy meghatározott (abstrakt titulusban vett) forradalom logizmájáról beszélünk, mely az ő meghatározott (forradalom nevű) osztályának tagja és melyet egy meghatározott történelmi esemény e reális lényeg, realizált egy bizonyos időben. Ezt a meghatározott individuális reális lényegyet francia forradalomnak nevezzük ; mely mint konkrétum ezen osztályon kívül még sok más osztálynak is tagja. Így pl. a «Francia nemzet történetének tényei» nevű osztálynak is.

általán realizált tiszta lényegre, mint egy vagy több tiszta osztálylényeg meghatározott, tiszta logikailag immanens (közös) osztálytagjára. Pl. az a szén, mellyel most szobánkat melegítjük — e reális lényeg — most egy meghatározott fűtőeszköz nevű logizmaosztálynak meghatározott osztálytagját realizálja, annak idején talán a Sigillária, carbonkorszakbeli növénygenusosztály, tagját realizálta és realizáció-viszony tagjaként nem szerepelve sohasem létezhetett ténylegesen.

A tiszta lényegegek tehát egy bizonyos aspektusban — a gondolattárgyként állhatóság aspektusában — nem mások, mint: *tiszta logikumok*, vagyis a tiszta logikának immanens tárgyai, még pedig *logizmák* (míg más aspektusokban — a műalkotás-ideálként állhatóság aspektusában: tiszta esztétikumok, esztétikai eszmények, avagy ismét más aspektusokban — az akaratcélként állhatóság aspektusában: tiszta étikumok lehetnek). *Tehát alkalmazott logikai* (étikai, esztétikai — vagyis axiológikus-intencionális —) *ténykedések lehetséges normáló értékeszméi* lehetnek.

Így hát az egyik tiszta logikum típust, a logizmát, mint egy bizonyos aspektusban tekintett tiszta lényegget találtak meg.

*Minden lényeg vonatkozásban lévén minden lényeggel*¹ (s ez a vonatkozás lehet úgy önmagával való azonossági, mint más lényeggel való — mibenlétét tekintve akár állandó, akár többé-kevésbé változó — bármiféle reláció): ezért könnyű belátni, hogy mint általában minden lényeg, úgy a tiszta lényeg is, tehát a logizma is, *csak vagy reláció lehet, vagy reláció-alkatrész* (akár reláció-alap, akár reláció-tag).

Ha a logizma a logikai aspektusában tekintett tiszta lényeg, akkor *a tiszta logikai tétel* pedig mindenkor *logikai aspektusában tekintett tiszta lényegfönnállás*, vagyis ideális fönnállás, azaz igazság. Ez a fönnállás (mint általában minden lényegfönnállás): *relációfönnállás, melyet reláció-alkatrészfönnállások konstituálnak*. Pl. e mondattal szimbolizált tétel: «a madár azonos önmagával» nem más, mint egy logi-

¹ L. 6. sz. jegyzetet.

kai aspektusában tekintett relációnak, és pedig egy identitás relációnak ideális fönnállását állító tétel. Vagy e tétel: «igaz az, hogy a madár azonos önmagával» nem más, mint az előbbi tétel és annak igaz volta közti relációnak ideális fönnállását kifejező tétel. Vagy e tételekben: «a madár van», «a madár létezik» egy reális lényeknek az általános fönnállással, illetve a reális fönnállással való viszonyának fönnállása tételeztetik. Vagy e tételekben: «az óra a szobában van», «az óra gép», egy reális lényeknek (óra) egy más reális lényeggel (szoba) való (hely szerinti) összefüggése, illetve egy általános tiszta lényeknek (óra) egy másik s az előbbinek szuperordinált általános tiszta lényeggel (gép) való osztályviszonyát tételezik stb.

Ez a tiszta logikai lényegfönnállás ép úgy, mint a tiszta logikai lényeg magában: gondolkodásunknak (tehát axiológiai-intencionális ténykedéseink közül, a normatív logikainak) értékeszméje. Azonban míg a logizma a fogalomalkotási, addig a tiszta logikai tézis az ítélési funkció normálója: önértékadója.

Ezek után könnyű belátni, hogy a szillogizmus pedig nem más, mint: *tiszta logikai tétel-reláció-fönnállás*. Alkatrészei az egyes, lényeg- és pedig reláció-fönnállásokat tételező, tételek, mint relációtagnak és az egymásból-következés viszonyának mint reláció-alapnak fönnállásai. Pl. e szillogizmus:

«A logikai alapelvek igazak»;¹

«A király ember»: «Az ember halandó»;

Tehát: «A király halandó»;

az utolsó tétel-fönnállás az őt megelőzőkkel a következtetés viszonyában áll s e meghatározott viszony fönnállása teszi ép e szillogizmus mibenlétét.

A szillogizmus a normatív logikai ténykedések közül: a következtetésnek normáló értékeszméje.

Főnnebb reláció-alkatrészlényeget szűkebb értelemben vett lényeknek s a relációlényeget tágabb értelemben vett lényeknek szerepeltettük s most megállapíthatjuk, hogy nem

¹ Minden szillogizmus érvényességének ezen előfeltételére Pauler Ákos mutatott rá. L. «Bevezetés a filozófiába.» II., 1., 42. §.

csak e tulajdonképeni lényegeket, hanem e lényegeket fönnállásait is tágabb értelemben vett lényegeeknek kell neveznünk, mert ezeknek is változhatatlan önmagukkal való azonossági viszonyuk van.

III.

Mind a három típusú logikum maga lehet a realizáció szempontjából *tiszta ideális* fönnállású, más szóval potenciálisan realizált, valamint lehet (ténylegesen) *realizált ideális* fönnállású. Az előbbit *tulajdonképeni tiszta logikai* — az utóbbit *tulajdonképeni tiszta fenomenológiai* aspektusú logikumnak nevezhetjük, mert hisz ez utóbbi logikum tulajdonkép ép a fenomenonnak tiszta fönnálló realizált lényege. Előbbire példa: a 8-as szám, a madár, vagy egy madár realizálható lényegének fogalma általában, exemplifikáció nélkül; míg az utóbbira: a 8-as szám, mint valamely halmaz számosságának, vagy egy halmazelem rendszámának, sorsszámának számolófogalma s valamely meghatározott madár realizált lényegének individuális fogalma.

IV.

Láttuk, hogy a tiszta logikumok, mint olyanok, föltétlenül ideális fönnállásúak, szemben az őket potenciálisan vagy aktuálisan realizáló reális fönnállású (monász- vagy fenomenon-) lényegekkal. Most már fontosnak tartjuk rámutatni a tiszta logikumoknak egy másik jellemző aspektusára is.

A tiszta logikum mindenkor a tiszta logikai jelentés-, illetve állítás-viszony relációtagja. A jelentő logikum: a *logizma jelent* egy általános tárgyelméleti *lényeg*et, melyet a logizma (jelentett) *tárgyának* nevezünk. E logizmatárgy persze lehet úgy (tiszta vagy realizált) ideális (akár pl. épen logizmaként szereplő), mint (potenciálisan vagy aktuálisan) reális, illetve realizált lényeg. — Az állító logikum, vagyis a *tiszta logikai tézis és szillogizmus állít* egy *lényegfönnállást*, melyet Meinonggal a *tézis*, illetőleg a *szillogizmus objektivumának* nevezünk.

Az objektívum úgy mint az objektum lehet ideális, illetőleg reális aszerint, hogy reális vagy ideális lényegeg (pozitív vagy negatív) főnnállását állítja. Tehát a logizma objektívumot jelent s a tézis, szillogizmus objektívumot állít. Az olyan logizmat, illetve tételt, szillogizmust, mely csakis egy, szűkebb-tágabb értelemben meghatározott egyes objektívumot, illetve objektívumot jelent, illetve állít, *individuális logizmának, illetőleg tézisnek, szillogizmusnak* nevezzük, míg az olyan logikumot, mely bármennyi szűkebb-tágabb értelemben meghatározott, vagy meghatározatlan objektívumot jelenthet, illetőleg objektívumot állíthat általában: *általános logikumnak* nevezzük.

A *tiszta logikumoknak* (úgy a jelentőknek, mint az állítóknak) tehát *jelentett, illetve állított általános tárgyelméleti korrelátumok felelnek meg*. A *logikumok logikai tartalmának* is megfelel az *általános tárgyelméleti lényegeg tiszta fenomenológiai deskriptív állományi, illetőleg tiszta logikai strukturális tartalma*. Így a *logizma tartalmának* megfelel a *lényegegnek* (a logizma tartalma által *jelentett*) *természete*. A logizma tartalmát meghatározó *jegyeknek* megfelelnek a *jelentett lényeg természetét meghatározó* (s a jegyek által *jelentett*) *tulajdonságok*. — A *tételek logikai tartalmát* az őket konstituáló *logizma-főnnállások teszik s a tételekkel korrelatív objektívumok* (a tételek által *állított*) *tartalmát* az őket konstituáló *általános tárgyelméleti relációtag-alkatrész-lényegfőnnállások alkotják*. A *szillogizmus* (tételeknek és ezek közti következtetésviszonyoknak főnnállásaiból konstituált) *állító tartalmának* pedig objektívumok és ezek közti következtetésviszonyok főnnállásaiból konstituált *állított* (általános tárgyelméleti relációlényegfőnnállás-összefüggések főnnállásai) *okságok felelnek meg*.

Egyazon tartalmú (vagyis azonos jegyszámú és jegyminőségű) logizmak kétféle esete közül az egyes tárgyakat jelentő individuális logizmakat *osztálytagoknak* nevezzük, az ugyanazon tartalmú általános logizmával, mint az előbbi osztálytagok osztályával szemben. Azon egyes (individuális logizma korrelátumaként szereplő) tárgyakból alkotott *hal-*

mazt, melyre az általános logizma vonatkozik — tehát az általa *jelentett tárgyak összességét* — az általános logizma *körének* nevezzük. Azon általános logizma, melynek tartalma, egy másik általános logizma *tartalmának alkatrészeként* szerepel: *genusnak* neveztetik, a másikhoz mint *specieshez* képest. Pl. a madár nevű általános logizma tartalmában (tollasság + gerinccesség) bennfoglaltatik a gerinces állat nevű általános logizma tartalma (gerinccesség) s ezért a gerinces állat nevű általános logizma a madár nevűhöz képest *genus*, míg az utóbbi ugyanekkor *species*. — Az egy genushoz tartozó *speciesek* egymással a *koordináció* viszonyában állanak s *genusuknak szubordinálva* vannak, míg ez nekik *szuperordinálva* van.

A logizmákról fent megállapítottakhoz egészen hasonlók mondhatók ki a tiszta logikai tételekről és szillogizmusokról. Itt is van *individuális* és *általános* tétel, illetőleg *szillogizmus*, mely *individuális* vagy *általános* (tétel-, illetőleg *szillogizmus*-) objektívumot állít. Itt az egyazon tartalmú tétel, illetőleg *szillogizmus* két esete közül míg az általánosat *törvénynek* nevezzük (— s az egyszerű általános tétel egyszerű törvényt és a *szillogizmus* okságtörvényt mutat föl —), addig az *individuális* tételt, illetőleg *szillogizmust törvénytagnak* nevezhetjük. Pl. az anyagmegmaradás Lavoisier-féle törvényének, mint *általános* tételnek, azon *individuális* tétel, amely azt az objektívumot jelenti, hogy itt ennek a kályhában *elégő szénnek* alkatrészei is *elégvén*, bár szétszórt, megoszlott s más fizikokémiai testek alkatrészeivel *egyesült állapotban* vannak is, azért *összes tömegükben* nem kevesebbedtek, az *egy törvénytagja*. — A *törvények* is lehetnek *generikus* és *specifikus* *törvények*, melyek szintén, a *logizmáknak* teljesen megfelelően, egymással a *koordináció*, illetőleg *szubordináció* és *szuperordináció* viszonyaiban állanak. Pl. ez a tétel *egy törvénygenus*: «a létező dolgok egymásra meghatározott hatásokat fejthetnek ki», e *törvényhez*, mint *specieshez* képest: «a rovarok a vadrózsa-virágok beporzását közvetíthetik». Az *általános racionális* tételeket *racionális egyszerű törvényeknek* nevezzük, míg az *általános racionális*

szillogizmusokat *racionális okságtörvényeknek*. Azon törvénytágok, melyek ezen törvényhez tartoznak: tiszta lényegegek közti relációlényegfönnállások, melyeknek valóságos realizációtól eltekintünk. (Ezeknek kifejezésformái azután lehetnek úgy tiszta, mint normatív formák. Előbbire példa a tiszta logikai, matematikai,¹ általános relációelméleti; utóbbira a normatív logikai, etikai törvények.) Az általános empirikus tételeket viszont *ontologikus* (természeti, illetőleg pszichikus) *törvényeknek* nevezzük, míg az általános empirikus szillogizmusokat *kauzális okságtörvényeknek* nevezzük. Azon törvénytágok, melyekre ezen törvények vonatkoznak: reális lényegegek közti relációfönnállások által realizált individuális tételek.

Amíg az egyes realizáló lényegegek reális változásaik (vagyis egymáshoz való viszonyaiknak változásai) közben folytonosan majd ezen, majd azon individuális logikumnak lesznek jelentett, illetve állított korrelátumai — *a mindenkori folyó jelenbeli valóságos állapotukat* tekintve, addig ezeknek *egy bizonyos időpontban* megismerhető állapotuk az épen ezt jelentő logizmájuknak pontosan meghatározható változatlan tárgya, eltekintve attól, vajjon ezen állapotuk megismerése bennünk valamikor provokálja, provokálta vagy provokálni fogja-e a nekik megfelelő logikumra gondolást, vagy nem. Valamint pedig *az általános logikumok hierarchiája* ideális önérvényében, igazságában *időtlenül fönnáll*, akár realizálja ezeknek osztály-, illetve törvénytágjait reális vagyis realizáló lényeg (beleértve a lényegfönnállást is), akár nem.

V.

Végül még felemlíthetjük a tiszta logikumoknak egy fontos aspektusát.

¹ A formális matematikai törvények bármely egyazon osztályhoz tartozó osztálytagoknak, illetőleg azok (természetesen kvalitative homogén) halmazainak, vagy partitiatumaink egymáshoz kvantitative (heterogén vagy homogén) számossági- és comprehenziv continuális nagyságvizonyainak ideális főállásait tételezik.

A tiszta logikum mindenkor egy (bármiféle reális föltételek mellett, nem okvetlenül valamely nyelven történő gondolkodással)¹ gondolható (de nem okvetlenül ténylegesen valaki által gondolt vagy kifejezett) logikai szimbólum értelme. A logizma logikai szimbóluma: név s a tézisé és szillogizmusé pedig: kijelentés.

Ennek részletesebb tárgyalásába azonban a helyszűke miatt már nem mehetünk bele.

VI.

Az eddig elmondottak rövid összefoglalása tehát, tiszta logikumok általános tárgyelméleti helyére nézve, ezek után, az, hogy a tiszta logikumok nem mások, mint általános tárgyelméleti lényeknek, illetve lényegfönnállásoknak (e tágabb értelemben vett lényeknek) logikai (= lehetséges gondolat-tárgyként állhatósági) aspektusai s egyszersmint az alkalmazott logikai ténykedéseknek (= gondolatélményaktusok immanens intellektuális momentumainak) normáló értékeszméi s mint ilyenek: igazságok és igazság-alkatrészek. A tiszta logikumok továbbá bármiféle általános tárgyelméleti lényeknek, vagy lényegfönnállásoknak jelentői, illetve állítói. Végül a tiszta logikumok nem mások, mint logikai szimbólumok értelmei.

VII.

Vessünk egy áttekintő pillantást azon néhány legfőbb gondolatra, melyet a logikumoknak az általános tárgyelméleti tárgyak közti helyére vonatkozólag a főbb filozófiai irányzatok képviselői formáltak a multban.

Az ókori görög filozófiában talán a *Pythagoreusok* gondoltak először arra, hogy a reális lények ténylegesen nem létezhetnek anélkül, hogy mindenkor egy határozott tiszta lényeket ne realizálnának. A realizált és meghatározott tiszta lényeket számnak nevezték és valószínűleg sokkal tágabb

¹ L. B. Erdmann: «Umrissé zur Psychologie des Denkens.» 1908.

értelemben s tán némileg más értelemben is vették e fogalmat, mint mi ma s abban a Mindenséget rendező harmóniában, melyet a számoknak, mint a létező dolgok főntartóinak, egységes összefüggés rendszerére vezettek vissza talán a tiszta logikumok egységes változhatatlan hierarchiáját, összefüggésrendszerét értették, vagy legalább sejtették. Ők azonban a számokat még metafizikai hatalmaknak s nem transcendentális lényegfőnnállási előfeltételeknek tartották, noha őket már önmagukban is érdekelték a mérték és rend immanens problémái, s nem csak a végső szubstancia problémája, mint a legelső ión természetfilozófusokat.

Parmenides s általában az eleaiak sem különböztették még meg a létező realizáló egyedeket, sőt tényeket az általuk realizált individuális tiszta lényegektől s lényegfőnnállásoktól és logizálni próbálták a létet magát. Azonban az a meglátásuk, hogy a valóságos lét észszerű momentumokat foglal magában, elfogulttá tette őket az irracionális alakulásban levő jelenségtartalmakkal szemben. Ezzel ellentétben *Hérakleitos* a létezőknek folytonosan változó értelmű mibenlétét hangsúlyozza, melyet az egymáshoz való relációjuk (melyet ő legtöképen harcviszony alakjában képzelt) pillanatról-pillanatra határoz meg.

A «homályos» *Hérakleitos*tól a *sophistákig* jobbra ismét csak metafizikai és metafizikai célokat kitűző ismeretelméleti spekulációk domináltak.

A *sophisták* illogikus paradox igazságmeglátás-hallucinációinak első kritikáját *Sokrates* adta, ki a fogalomprecizirozás módszertani követelményével már elárulja hitét a tiszta logikai fogalomban, melynek tartalmát definícióval s (ideációt provokáló szemléltető példákkal) mindenki számára egyszerűsmindenkorra megérthetőnek tartotta, s a tiszta logikumot, etikumot és esztetikumot valószínűleg már egyazon tiszta lényeg különböző aspektusának érezte. Erre vezethető le az ő kalokagathia eszméje, hogy t. i. az igazi szép jó is és a jó mindig szép. Noha még a két aspektus radikális különbözőségének föl nem ismeréséből is származhatott azon naiv taní-

tása, hogy az erény tanítható és aki tudja mi a jó, az értékes, az ἀγαθόν, az cselekszi is azt.

Platon, ki a változhatatlan és önmagával azonos idea alatt legtöbbször a tiszta lényeket értette, tekinthető az autonóm tiszta logika épülete megalapozójául. H. Lotze¹ szerint Platon ideákon ideális önérvényességeket, igazságokat, P. Natorp² szerint a normatív logikai értékeszméket, a reális gondolkodás, ismerés transcendentális (és nem transcendens) előfeltételét értette. Valószínű azonban, hogy még nem differenciálódott Platon elméjében az ideáknak minden ontikus léthatározmánytól emancipált fogalma, sőt jelentős változást mutat föl különböző írásaiban. Platon szerint míg az ideát észspekulációkkal ismerhetjük meg (Theaitetos), addig a reális lényeket csak szemléletben ismerhetjük meg. Épen azért, mert viszonya az örök ideákhoz a folyó idővel változó. Tehát a reális lényeket nem tartotta ideáknak, mert az ideák csak «mozdulatlan» lények lehetnek, melyek egy változatlan összefüggérendszernek, egy hierarchikus tagozatnak alkotói. Tanítja, hogy a reális dolgok csak annyiban léteznek ténylegesen, amennyiben az örök ideákban részesednek (μέθεξις — l. ennek hirdetését a szépre nézve a *Symposionban*) s aminek kevesebb része van az igazságban (ἀληθεια), a létezésben is kevesebb része van (Politeia). Tanítja továbbá, hogy az ideák, mint fajok változhatatlannak (az osztályok), míg az egyes individuumok keletkeznek és elmúlnak. Persze nem választja szét az osztálytag-logizmat az őt realizáló reális konkrétumtól. Platon az ideát (melyet itt is mint bizonyos aspektusában tekintett tiszta lényeknek, axiológikus értékeszmének tekint) úgy állítja be, mint ami felé mindenek törekednek (ἔρως), hogy azt megismerjék és megvalósítsák.

Aristoteles metafizikájában főállás-típusokat jellemez, mely munkájával az általános tárgyelmelet és fenomenológia alapjait rakja le. Itt³ megkülönbözteti az ideális objektív-

¹ H. Lotze : «Logik.» I. 1874.

² P. Natorp : «Platos Ideenlehre.» 1903.

³ «Metaphysika.» VI. 2.

mok fönnállását ($\tau\acute{o}\ \delta\upsilon\ \acute{o}\varsigma\ \alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ -t meg a $\tau\acute{o}\ \mu\eta\ \delta\upsilon\ \acute{o}\varsigma\ \varphi\epsilon\upsilon\delta\omicron\varsigma$ -t) a relációk alapjainul szolgáló kategoriális formák fönnállásától, továbbá az ontológikus fönnállás két formáját különíti el egymástól: a lehetőség szerinti ($\delta\upsilon\upsilon\acute{\alpha}\mu\epsilon\iota$) és a tényleges ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\gamma\epsilon\iota\alpha$) fönnállást. Megkülönbözteti a monászlényeget, melyet, ő az $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, a $\upsilon\pi\omicron\chi\epsilon\iota\mu\epsilon\nu\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\iota\delta\omicron\varsigma$ -ának nevez, a fenomenonlényegtől, a $\beta\lambda\eta$ -től.

Míg Platon az osztálylényegeket önálló lényegekké hypostasálja, mint ideákat, addig Aristoteles önálló létet csak az osztálytagoknak, mint a dolgok általánosságot tartalmazó formáinak, *eidosainak* tulajdonít. Hogy az osztálytagokat tartja csak igazi ideáknak, az kitűnik abból, hogy szerinte csak ez az individuumokban immanensen általános forma észszerű a reális dolgokban s nem pedig a kontinuuálisan változó reális állapot-aspektusaik, melyekről szerinte csak képzeink lehetnek s nem fogalmaink. Persze, ha a realizált és realizáló individuális lényeket szétválasztja is egymástól, mégis mindkettőt ontikus értelemben létezőnek tartja. Aristoteles az *εἶδος* alatt a létezők immanens értékeszméjét is érti, melyet megvalósítva valódi lényegüket fejezik ki, mely mindenkor jó, tökéletes ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\epsilon\chi\epsilon\iota\alpha$).

A szillogizmus formális logikailag autonom törvényszerűségeit — a grammatikai szempontból elkülönítetten is — tanulmányozta.

A *neoplatonikusok* emanációikban egy kibontakozó érték-materializációs lényeg hierarchiát láttak.

Scotus Eriugena megkülönbözteti a számoló számot (e tulajdonképeni tiszta logikai lényeget) a számolt számtól (e tulajdonképeni tiszta fenomenológiai lényegtől).

A középkorban *Szent Ágoston* hangoztatja, hogy az igazság fölötté áll az igazságot gondoló ítéletének, melynek az «zsinórmértékü» szolgál. Ugyanazt az igazságot mindenkinek egyformán kell látnia, ha egyszer fölismerte. Azonban úgy ő, mint a legtöbb középkori kiváló filozófus az igazság fönnállását az Isten elméjében levő transcendens «létű» gondoltságukkal támasztották alá. Ez a gondolatuk Platónnak, s még inkább Aristotelesnek metafizikai tanaira vezethető vissza.

Aquinói Tamás megkülönbözteti a reális lényeg osztálytag-logizmájának hic et nunc tartalmát (melyet szerinte «prima intentióval» ismerhetünk meg), s e meghatározott tartalommal bíró logizmának osztályát (melyet «intentio secundaval» ismerhetni meg). Megállapításai bár pszichológisztikus logikával átszóttek, tárgyelméletileg mégis úttörő jellegűek.

Duns Scotus is nevezetes jelentésfenomenológiai distinkciókat végzett. A realizáló lényeket élesen elválasztja a realizált tiszta osztálytag-lényegtől, mely utóbbi fenéig racionális, míg az előbbi egy, változásai közepette állandó irracionális momentummal bír: a «hæceitással». *Duns Scotus*nak e tanában *Aristoteles* «*τὸδε τι*»-je ébred új életre felfrissült erővel.

A *nominalisták* és *realiták* *universalia-vitái* teljesen metafizikai és ismeretelméleti jellegűek. Azonban a *nominalista Ockhami Vilmos* már azt is hirdeti, hogy az általános fogalmak, bár csak jegyei (*signumai*) az egyes *essentiáknak* és *existentiáknak*, ezek, mint a dolgok kifejezései (*terminusai*) élesen megkülönböztetendők az őket szimbolizáló grammatikai jelektől a «*secunda institutio voluntariáktól*», melyeknek értelmei a fogalmak.

Az újkor elején élt két nagy filozófus: *Descartes* és *Verulamii Bacon* vizsgálódásai az igazság körül leginkább ismeretelméleti és alkalmazott logikai, illetve (*Descartes*nál) metafizikai irányúak voltak; úgyszintén *Locke*éi és *Spinoza*éi is.

Leibniz élesen fölismeri a tiszta logikumoknak a mi gondoltságunktól vagy azok ontikus realizációjától független voltát, de ő is (mint *Berkeley*) Isten elméjében gondolt fogalmaknak («*ideáknak*») tartja őket. A logikumokat élesen megkülönbözteti azoknak szimbólumaitól, a szavaktól és kalkulusoktól. Megkülönbözteti az ész-igazságokat a tény-igazságoktól. Közel jár az a priori fogalmaknak nem pusztán *nativisztikus* (velünk-születetteknek vélt), sem *transcendens* (metafizikailag heteronom módon előfeltételezett), hanem *transcendentális* (tiszta logikailag előfeltételezett) értelmezéséhez, melyhez *Kant* jutott el. *Kant* azonban, ki

bár ismeretelméleti és kritikai vizsgálódásai mellett a tiszta logikumok autonóm struktúra-törvényszerűségeinek mesterei nyomozója, mégis egy pszichologisztikus tiszta észben keresi a tiszta logikumok alátámasztóját s ezt a tiszta, egyetemes emberi észben véli megtalálni s emiatt nem tud a pszichologizmustól szabadulni, noha az ő pszichologizmusa már kritikai alapokon áll.

Hegel panlogizmusa tulajdonkép autonóm gondolkodás-pszichológiai pszichologizmus, míg a német spiritualisták panpszichizmusa is a különböző irányban orientálódó pszichologisztikus metafizikai spekulációk rendszereinek képét mutatja, mely a tiszta logikumok helyének kérdését kevésbé vitte előre.

A tiszta logikumnak minden valóságtudományi és metafizikai léthatározmánytól független fönnállását legújabbán először legvilágosabban *Bolzano* hangoztatja híres «Wissenschaftslehre»-jében (1837), melyben beszél a «Satz an sich»-ekről (a minden gondoltságtól függetlenül fönnálló önérvényes tételekről) s a «Wahrheit an sich»-ről (mely azonos a tiszta logikai tétellel) s a «Vorstellung an sich»-ről (mely a logizmának felel meg) s hangoztatja a számtalan sok tagból álló igazság-hierarchia önmagában érvényes időtlen fönnállását.

Meinong a modern tárgyelmélet megalapítója, ki tárgyak alatt élményeknek lehetséges intentionális tárgyait érti s ezeket objektumokra és objektívumokra («objektív») osztja föl s ezek közt lehetséges és lehetetlen, tényleges és ideális, alsóbb és magasabb rendű (az alsóbbrendűekből derivált, illetőleg ezektől fundált) tárgyakat különböztet meg. (L. «Über Gegenstandstheorie». Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie, 1904.)

E. Husserl megállapítja az ő általa megalapított tiszta fenomenológia viszonyát a valóságtudományokhoz s a tiszta fenomenológiai ismeretelméletben és módszertanban függetleníti az ő tudományát még a deskriptív pszichológiától és a tiszta logikától is. A tiszta lényegeket csak mint az intentionális élmények jelenség-tartalmának logizálható momen-

tumaiban adottakat tanulmányozza, minden ezek fönnállását előfeltételező lét kérdését a fenomenológiai redukcióval «zárójelbe helyezvén». (L. E. Husserl: «Logische Untersuchungen» I. 1900., II. 1901., «Philosophie als strenge Wissenschaft». Logos, Bd. I. 1910—11. «Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänom. Philosophie.» Jahrbuch f. Philos. u. phänom. Forschung. Bd. I. 1913.)

Az újabb tárgyelméleti kutatások jobbára ismeretelméleti és metafizikai-értékelméleti irányúak.

A TUDATI ADOTTSÁG FILOZÓFIÁJA.

(Konszciencializmus.)

Irta : VÁRKONYI HILDEBRAND.

I.

Az ismeretelmélet összes kérdései között van egy, melyben összegezve együtt van s kifejti érvényét minden alapelv, melyeket az ismeretelméletben vallunk : ez a «külső világ» valós voltának kérdése, a *realitás-probléma*. A realitáskérdésnek miként való megoldása dióhéjban tartalmazza az egész ismeretelmélet rendszerét ; eldönti, mit tartunk az igazságról, az ismeretek érvényességéről, ismerőforrásaink megbízhatóságáról stb.

A realitás-probléma a következő kérdéseket foglalja magában :

Van-e egyáltalában kívülem «külső világ»?

Ha igen : milyen ez? Olyan, mint amilyennek a közönséges fölfogás gondolja : téres, idős, anyagi?

S ha valóban van térben, időben körülöttem kiterjedt «külső világ», vajjon minden részletében olyan-e, amilyennek mutatkozik : nevezetesen a «másodrangú minőségek» (pl. a szín) szintén reálisak-e?

Ezekre a kérdésekre a bölcselek sok egymástól eltérő választ adtak már, melyek nemcsak *tartalom szerint*, hanem *formai* értékben is rendkívül eltérnek egymástól : ez a formai érték a *következetesség*, a filozófusok erénye. Vannak oly megoldások nagy számmal, melyekből a belső következetesség, a végső következmények átlátása hiányzik : ezek a rendszerek természetesen nem nyomhatnak semmit sem a latban ott, ahol a kérdésnek komoly és végérvényes megoldásáról van szó ; ezek sokszor a tudományos *hypokrizis*-nek vagy céhszellemnek köszönik eredetüket. Az ilyeneknél egy-egy filozófiai rendszer csak párna, melyen kényelmesen kialhatják magukat.

A következetesség természetesen nem könnyű dolog olyan bonyodalmas kérdés megoldásánál, aminő a külső világ valóságának kérdése. Mégis a filozófusnak meg kell kísérelnie minden lehető, hogy megnyugtató feleletet adjon a kételkedés és bizonytalanság sugallta évezredes kérdésekre : van-e és milyen *önmagában* a külső világ?

A realizmus-ellenes ismeretelméletnek egyik legkövetkezetesebb alakja a *konzsciencializmus* («alanyi-lélektani idealizmus», «immanens bölcelet», «tudatmonizmus», «adottsági monizmus»), melynek tételei a következők :

1. Nincs semmiféle *transzcendencia*; a tudatban, annak közvetlen adottságaiban olvad föl minden (érvény és) valóság. *Schubert-Soldern* szerint: «Nincs egyetlen létező sem, mi ne volna tudati lét s nincs tudatmozzanat, amely ne volna létező».¹

A tudati adottság filozófiája tehát egyetlen egyszerű eszközzel rendelkezik csak, de ez valóságos varázsvessző a kezében : amit megérint vele, minden megoldást nyer. Kérdezed : van-e «külső világ»? Felelet : amit «külső világnak» nevez a közönséges gondolkozás, az voltaképen nem egyéb, mint a Tudatnak kivetített részlete ; minden létező tudati létező s a színes, változatos, gazdag «külső világ» mindezen gazdagságát, színpompáját a tudat hímporától nyeri. Nincs *semmiféle* «transzcendencia», vagyis oly lét- vagy érvénymozzanat, mely a tudati létet akármi módon meghaladná, ami ne volna *tudati* mozzanat és csakis tudati mozzanat : ennél fogva a realitás-probléma másik két kérdése is egy csapásra megoldást nyer, ha egyszer az egyedül üdvözítő alapelvet elfogadtuk. Ha a «külső világ» nem más mint tudat (esse = percipi), akkor a milyensége, — egyes mozzanatai sem lehetnek többé kétségesek. Első- és másodrangú tulajdonságok közötti különbség — sőt tovább : különbség az anyag és szellem, szükségképesség és szabadság, gépszerűség és szerves fejlődés, természet és kultúra között, mindez vissza-

¹ Grundl. d. Erk. th. 7. 1.

hull az egyetlen Tudat méhébe, melyből származott s megoldást nyer az egyetlen Tudat belső törvényeiből.

2. A további lépés ebben a filozófiában abból a logikai szükségletből ered, hogy meg kell határoznunk, mi az a *tudati adottság*, ami egyedül létezik s melynek erejében minden, a realitással összefüggő kérdés megoldást nyer?

A konzsciencializmus hívei két csoportra oszlanak arra a kérdésre adandó feleletben, *mi tekintendő igazi tudati adottságnak?* — *a)* Az egyedül következetes s így tökéletes konzsciencializmus *a jelen pillanat tartalmát* tekinti egyedül tudati adottságnak; *Mach* és pozitivisták követői ezt az álláspontot a tiszta, primitív «tapasztalás» álláspontjának nevezik. — *β)* A másik csoportba azok tartoznak, kik tudati adottságnak nemcsak a jelen pillanat tapasztalati tartalmát tekintik, hanem a *reprodukált* tudati adottságokat is («tudatmonisták»).

Ha reprodukált tudattartalmakat egy egységes *Én* mikrokosmoszába összefoglalva, szerveződve tekintjük, akkor nyerjük a *szolipszizmus* álláspontját, mely kettőt foglal magában: először azt a tételt, hogy az egyes pillanatadottságokon túl létezik valami érvényes egység, az *Én* egysége, melyről még csak annyit tudunk, hogy nem egyéb reprodukciós-egységnél (tehát nem fizikai, vagy logikai egység), de már jelent valami transzcendenciát a pillanatadottságokkal szemben; másodsor jelent a szolipszizmus azt is, hogy ily *Én* csak egyetlen egy van adva s minden egyéb «én» amaz igazi, egyedüli *Én*-tudatnak *tartalma*.

γ) Mind a pillanatadottság, mind pedig a tudatmonizmus álláspontját keresztezheti egy újabb szempont, egy új adat, mely nagyon fontos, ha belejátszik a tudatmonizmus kialakításába; ezt a külön mozzanatot élesen szemügyre kell vennünk. Ez a mozzanat *az érvény mozzanata*. A konzsciencializmusnak teljesen új fajtát nyerjük akkor, ha a *tudati adottságban* egyszersmind a *logikai érvényt* is adva vesszük. Ez esetben nemcsak a puszta tudat-élmény lesz mint ósadat a filozófus kiinduló pontja, hanem vele együtt a *logikai érvény kényszere* is, mely segíti őt az egyes tudatadottságok

logikai összefűzésében, kiegészítésében, magyarázatában s így lehetőséget nyújt egy esetleg teljesen más (realisztikus!) világkép fölépítésére is. Ez esetben tehát a *tudatadottságon* kívül elfogadtunk *ismeretadottságot* is, ami hatalmas «transzcendenciát» jelent.

II.

Nem lehet kétség afelől, hogy a tudatadottság filozófiájának felsorolt fő megnyilvánulásai közül csak az első helyen említett fogalmazás *igazán következetes*. A többi forma mind következtelen, mert *egymással ellentétes* elveknek keveredéséből állottak elő; ez ellentétes elvek: a *bennmaradás* (immanencia) és a *transzcendencia* elve. Mind a szolipszizmus, mind pedig az érvényt is elfogadó tudatadottsági ismeretelmélet bátran és naivul fölvesznek nagy adag transzcendens elemet is s így önmagukkal ellentétbe kerülnek, mert a tudatadottság ismeretelméletének *lényegéhez* tartozik az, hogy *egyetlen* alapelvből magyarázza meg az egész világképet s ez az alapelv az *immanens tudat*. Mikor tehát ezzel a lényeggel ellentétes alapelv is beleszővődik a rendszer szövedékébe, akkor vagy az a benyomásunk van, hogy itt hamis kártyajáték folyik furfangosan belekevert kártyákkal, vagy pedig fölséges naivságnak vagyunk bámuló tanúi: annak az egészséges naivságnak, mely öntudatlanul azonnal megtagadja föltett alapelveit, mihelyest szükségesnek látszik. — Minő *transzcendens* alapelv jut kifejezésre pl. a szolipszizmusban? A szolipszizmus szerint a tudat pillanatnyi adatain *kívül* (*trans*) adva vannak a következők: *számos lélektani törvényszerűség*, melyek az egyes tudati élményeket jelenségekké, folyamatokká, — ezeket pedig egy gazdag én-tartalommá fűzik össze; ezek közül legkiemelkedőbbek a reprodukció törvényei.

Nem kell külön kiemelnünk, hogy a lelki jelenségeknek egy *Én-tartalommá* való összefűződésével egyszersmind a *tudattalan* lelki működések is bennfoglaltan adva vannak; a szolipszizmusnak ezt is el kell fogadnia. — Másodszor: a szolipszizmus elkerülhetetlenül magával hozza saját ellen-

mérgét: a második személy fölvételét («Du»-problem). Ez a második *transzcendens* elem, melyen a szolipszizmus hajója teljesen megtörik. «Mert mi az én, — te nélkül? Körülbelül ugyanaz, mint az itt, — ott nélkül; az egyes ember ugyanis más hasonló alanyokkal való kölcsönös érintkezés révén alakult csak ki szellemileg.»¹ Annyi bizonyos, hogy a szolipszistának a saját álláspontjából nem mindig könnyű bebizonyítani, hogy az ő bennmaradó filozófiája csakugyan logikailag követeli transzcendens idegen én-ek fölvételét is; de ha nem is könnyű, mégis sikerül. Első pillanatra úgy látszik, hogy a szolipszizmus ellen nem lehet azzal érvelni, hogy *idegen alanyok létezése* már az egyetlen tudatban is végbenő analogikus következtetés alapján is bizonyos, tehát a szolipszistának is el kell ily alanyok valóságát fogadnia. Azért látszik pedig ez az érvelés első pillanatra hatástalannak, mert az ily analogikus következtetés² («egy jelenségkomplexumban, melyet «embernek» mondunk, az én külső mozdulataimhoz hasonló mozgások vannak, pl. nevetés, sírás stb.: tehát hasonló belső világa is van) tehát hasonló én) nem bizonyosságot adó, hanem csak *valószínűségi* értéke van; azonfelül csak az oly szolipszistánál nyom valamit a latban, aki a következtetés *logikai érvényét* elfogadja. Az ily analogikus következtetésre való hivatkozásnak nem is a *következtetési értékére* való hivatkozás ad súlyt és jelentőséget a szolipszistával szemben, hanem az ily következtetésnek *tényleges tudati megléte*, az, hogy ily következtetéseket (tudattalanul) lépten-nyomon végez az egyes ember is; ami pedig egyszer a tudatban adva van, annak érvényessége a szolipszizmus szerint kétségbe nem vonható. Mi az értelme tehát az analogikus következtetéseknek s a nyomukban föllépő idegen «Én»-eknek, ha ilyenek valóban nincsenek? Meg kell maradnunk a tudat teljes értelmetlenségének s illogicitásának álláspontján? Vagy csak ebben az egy kérdésben illogikus a tudat: a második személy kérdésében? — Ez annál kevésbé való-

¹ Liebmann: Ged. u. Tats. II. köt. 4. kiad. 39. l.

² Frischeisen-Köhler, Das Real.-problem, 80. l.

színű, mert hiszen vannak, kik szerint a más ének, sőt az egész «külső világ» létezését — logikai következtetésektől függetlenül — egyszerűen ép úgy *megéljük*, mint akár a saját Énünk létezését (Riehl, Münsterberg, Liebmann); ezt a megélést Frischeisen-Köhler «mithologikus appercepciónak» nevezi. A kis gyermek ösztönszerűen úgy viselkedik, mint aki anyja valóságos létezésében föltétlenül hisz.

Ezt a *mithologikus appercepciót*, mely minden fantasztikus természetfilozófiának alapja: a tudomány személyteleníti, megfosztja személyi mozzanataitól, de végkép, maradék nélkül deperszonalizálnia nem sikerül s ami marad: *az az idegen személy*. Vagyis az idegen személy feltevése nem föltevés, *hanem élmény*; az idegen személyről való élményeink legalább is egy pontban nem személyteleníthetők: ez lesz a *második személy*. Az élményfilozófia tehát önmagát rontja le ezzel a legtranszcendensebb adattal, mely szükségszerűen az ő méhéből születik.

A szolipszizmus ellen a legszellemesebb érvet *Jean Paul: Clavis Fichtiana*-jában találjuk;¹ Jean Paul, helyesebben az ő «Leibgeber»-je, mint szolipszista, így okoskodik: «Engem ugyan azzal próbálnak vigasztalni, hogy én (mint értelmes Én) a legélesebb eszű böles vagyok azok közül, kiket ma a német föld táplál. Ezt szíves-örömet megengedem, bár ellenfeleim nem sokat nyernek vele. Kant 10,957 és 1/2 éjszakán át, azaz 30 évig dolgozott a Kritikán, — Fichtének talán egy negyedév sem kellett hozzá (hiszen olvasni annyit tesz, mint alkotni); de viszont annál több esztendőre volt szüksége Tudományelméletének kitalálásához. Ezt a nehéz művet én megalkottam, vagy népiesen szólva: elolvastam egy hónap alatt. Így tesz túl egyik a másikon. Az én 14 nap alatt kigondolt *Clavisomat* megcsinálja esetleg valamelyik tökfilkó ú. n. olvasással 2 óra alatt. De ilyformán aztán csak világos, hogy minden későbbi Én anélkül, hogy tudná az ember, mért és hogyan, minden előbbi Én-nek összes műveleteit, több századnak kincseit — mert a multat

¹ Jean Pauls Werke, 19. Theil. Berlin, Hempel. 96—97. ll.

a jelen énje vetíti — lassankint néhány esztendő és óra alatt megteremti ; így lesz az utolsó tulajdonképen az első.» — Ez valóban megalázó *deductio ad absurdum*.

III.

A tudati adottság álláspontján tehát csak az a fölfogás mutatkozik önmagában *következetesnek*, mely a többi *Én-t* is, meg az alanyi, egyetlen (maradandó) *Én-t* is elveti s egyedül a *tudati adatás* tartalmát tartja bizonyosnak. Az értelen tudati adatás tartalmában azonban ismét különböztetnünk kell : *a)* a pillanatnyi adatás és az emlékezeti adatás között, — *b)* az adatás tartalmában a tisztán pszichológiai és logikai (érvény-) mozzanatok között. Ismét az a kérdés, vajjon a konszciencialista világképnek ezen következetesnek látszó alakjai közül melyik valóban következetes? Melyik az, mely legkevesebb idegen föltevésre és lehetően semmi transzcendens elemre nem szorul? Ez a kérdés a tudati adottság álláspontján, ahol — mint a játékban — Goethe szava szerint «wenig zu wissen und alles zu leisten ist», valóban életkérdés. Első pillanatra világos, hogy következetesebb az a fölfogás, mely az értelen tudattartalomból csak a *pillanatnyi* és csak a *pszichológiai* mozzanatokot tartja bizonyosoknak, érvényeseknek, a világkép kialakításában elfogadhatóknak. E fölfogás szerint tehát csak az bizonyos, amit «én» a jelen pillanatban tapasztalok s csak annyi bizonyos belőle, amennyit tapasztalok s csak azért bizonyos, mert tapasztalom. A logikai érvény, melynek erejében következtetéseket lehetne vonni valamely tárgyian-reális «külső világra», ezen az állásponton ép úgy transzcendens, tudáson kívül eső és így értéktelen valami, mint a mult pillanatnyi tapasztalások összege, melyeknek csak a jelen pillanat élményébe összezsugorított emlékképei bírnak csak bizonyossággal ; a mult dolgon szintén transzcendensek, bizonytalanok. Az a világkép, mely ilyformán kialakul a konszciencialista böleselő elmélete szerint, teljes *nihilizmusra* vezet minden tekintetben : nincs más adva, — és egyáltalán nincs más

egyéb — mint egy pillanatnak tudatkaleidoszkópja ; verulami Baco azt mondván : a pillanattartalom az a «barlang», melyből az elméletalakítók legszerencsétlenebbike, a konszciencialista nézi a világot s még kevesebbet lát belőle, mint Plato leláncolt embere.

A kritikának a konszciencializmus ezen *egyedül következő* alakjával szemben könnyű a föladata. E föladat abban áll, hogy ama, mindenesetre következőes s egyetlen elven nyugvó, de mégis teljesen hasznavehetetlen föltevés belső hibáira rámutasson. E hibák a következők :

a) Más a tudás és más a tudat. A tudás okokból, elvekből, alapokból való megértés ; a tudat a lelki tényeknek, — tehát a tudásnak is — benső megtapasztalása. Amit tudunk (ismerünk), arról kell lenni tudatunknak is ; de nem minden tudat egyszersmind ismerés, tudás is : mert a tudás oly tudattény, melyben *logikai érvény* foglaltatik, — az a logikai érvény, mely a tudás tárgyát s ennek okát (alapját, elveit) *összeköti*. Mivel így a tudás, mint érvényességi kapcsolat, mindig kéttagú (ok-okozat, alap-következmény), a pillanatadottság pedig mindig csak *egy tagot* ölelhet föl, mint tudatosat : azért a pillanatadottság álláspontján minden tudás (tudomány, elmélet), teljes lehetetlenség, mindez «transzcendens» dolog lesz ezen az állásponton. Ezért sokan, pl. *Wentscher*¹ a tudati adottság bölceletét egyenesen a teljes kételkedéssel azonosítják.

b) Mivel a pillanatnyi tapasztalás álláspontján valóban a tudás teljes szélcsőndje állana be : a teljes ismereti *ἐποχή*, azért *Volkelt* teljes joggal követeli a tudás lehetősége érdekében a konszciencializmustól legalább is a *transzcendens minimum* fölvetelét.² Volkelt, ki most pályája végén ismét az ismeretelméleti kérdéseket boncolja nagy erővel, rámutat arra, hogy ebből a kételkedési-pillanatadottsági kátyúból az egyetlen kivezető út annak a kijelentése, hogy egyrészt a *transzcendencia jogosult*, — másrészt, hogy a pillanattartal-

¹ Einführung in die Philos. (Göschel.) 44. l.

² Quellen der menschl. Gew. (1906.) 43. kk. II.

mon kiemelkedő s objektivumot-szerző ezen transzcendenciát egyelőre a legkisebb mértékre szorítsuk. Elméletileg ennek az állásfoglalásnak az az óriási jelentősége van, hogy most már joggal különböztethetünk *tudás* és *tudat* (adottság) között, — hogy a tudás époly világképépítő tényező, mint a tudati adottság — s hogy a tudásnak transzcendens ereje épít majd hidat a tudat és a «külső világ» között.

Hogy ez a «transzcendens minimum» mily szükséges, mutatja ép az, amiből a konzsciencializmus tévesen következtetéseket szeretne vonni a maga javára: t. i. a *tudomány mivolta*. A tudomány lényegéhez tartozik az *objektivitás*; minden tudománynak természetes, magától értetődő alapja, hogy bizonyos, a pillanatnyi adottságot meghaladó mozzanatra függeszti tekintetét, azaz: a pillanatnyi tudatimnenciát meghaladó valamiféle transzcendencia a tudomány lényegéhez tartozik, mert ez utóbbi objektív, az előbbi a legtisztábban *szubjektív*. (*Külpe* és az *újskolasztika realizmusa* is épen a tudomány-fogalomból indulnak ki.)

c) A «transzcendens minimum» megléte egyébként magából a konzsciencializmusnak álláspontjából is bizonyítható. A konzsciencializmus egyik főérve ugyanis azt mondja, hogy tényleg nincs más adva számunkra, mint egyesegyedül a pillanatnyi alanyi tudatjelenségek. E tudatjelenségek között vannak a *gondolatok* is, pl. az elégséges alap, vagy az okság elvének stb. gondolatai. Tehát a *logikai elvek is jelentkeznek* — hacsak pillanatonként fölmerülve is — a tudatban; sőt az egyes tudatjelenségeket — hacsak pillanatonkint is — ezek szerint kapcsoljuk össze (pl. egy következtetésben). Ezek a logikai elvek nem azonosak azzal a pillanatnyi, alanyi tudatjelenséggel, melyhez tapadnak; nem is azonosak a lelki történés törvényeivel, hanem logikai, ideális érvényességek s így ez az érvényesség, mely a lelki történés pillanatnyi mozzanataihoz tapad, a tudatra nézve *transzcendens érvény*.

d) Az a kérdés: *miben áll ez a transzcendens minimum* s maga után von-e más transzcendens elemeket, — úgy hogy kialakul a külső világ, a «transzcendens maximum?» E kér-

désekre részletesen nem szükséges itt felelni, ahol csak a konzsciencializmus létéről vagy nemlétéről van szó; elegendő itt annak megállapítása, hogy egy transzcendens minimumot föl kell vennünk, ha nem akarunk menthetetlenül elmerülni a teljes kételkedés vagy nihilizmus örvényében. Ennyi a mi célunkra elégséges. — Megjegyezhetjük azonban — s e helyen bizonyítás nélkül — hogy ily transzcendens minimumnak mi a logikai törvényeket tartjuk s másodsor kifejezést adhatunk azon nézetünknek, hogy ezen az úton továbbhaladva a külső világ képének mérsékelt-realista fölfogásához érkeünk.

IV.

Ha a tudati adottság álláspontjának lényegét világosan fölfogtuk, akkor azok az okoskodások, melyeket eddigelé fölhoztunk, teljes bizonyosságot teremthetnek ezen álláspont tarthatatlanságáról. Hogy mégis oly éleselméjű bölcselek, — s a legélesebb elméjük épen ide tartoznak — mint Berkeley, Fichte, Schuppe, Schubert-Soldern és mások, kitartanak ily elméleti világkép mellett, annak oka csak azokban a tudományos érvekben kereshető, melyekkel ezt a világképet megokolni törekedtek. Gondolatmenetünk teljességéhez szükséges tehát ezen érvek elemzése is.

a) A konzsciencializmus legsúlyosabb érve a «nem-gondolt tárgy»-ban rejlő állítólagos ellenmondás. Ez a konzsciencializmusnak klasszikus érve: *oly tárgy fogalmának jegyei, mely abszolút transzcendens, — teljesen nem-gondolt — ellenmondók, tehát ily tárgyak nincsenek.* Ha pedig nincsenek ilyenek, akkor minden tárgynak valamiképen tudati immanenciája van. — Ezen alapgondolatnak többféle alakja merül föl a különböző bölcseleknél: Berkeley és Schuppe szerint a gondolati tárgy fogalma szerint kizárja a nem gondolt létezését; szerintük tehát ezen ítélet: minden tárgy a tudatban immanens, — elemző ítélet s mint ilyen, szükségképen igaz. Amit ugyanis megismerek, az az én tudatomban van; ha tehát azt állítom, hogy valamely, az én megismerésemtől független létezőt ismerek meg, ellenmondok önmagamnak. — A második ala-

kítás szerint az érv értelme ez: A lét nem független a gondolattól (tudattól): ha egy tárgyat gondolunk, ezáltal a tárgy függő viszonyba kerül a tudattól, vagyis: a *nem-gondolt tárgy nem is ismerhető meg*. — Rickert fogalmazása szerint: Minden létező dolog azon egyetemes törvény uralma alatt áll, hogy valamely tudatnak tárgyát teheti; a tudományok is úgy bánnak a tárgyakkal, mint tudatjelenségekkel. A transzcendenciát bármely alakban be kellene először bizonyítani ahhoz, hogy ne legyünk a konszociencializmus hívei; az *onus probandi* a realizmust illeti, első, természetesebb és egyszerűbb álláspont a tudati bennmaradás álláspontja.

A nem-gondolt tárgy fogalmában talált ellenmondás azonban nem áll fönn.¹

α) Nincs először is *magában a fogalomban* ellenmondás (Berkeley, Schuppe), mert ily ellenmondás csak ott van, ahol ugyanazon *fogalom tartalmán belül* mond ellen egymásnak két jegy. Ilyen volna pl. az az eset, ha egy tárgyat egyszerre gondolni is akarnánk, meg nem is, vagyis ha egy oly fogalomtól, melyben benne van a tudattól való *függetlenség* jegye, egyúttal, ugyanakkor a *függőség* jegyét is ki akarnók mondani, akkor volna magában a fogalomban ellenmondás. Ilyen ellenmondás azonban e fogalomban: «a tudati megismeréstől függetlenül létező tárgy» — nincsen. Vagyis: a konszociencializmus hibája abban van, hogy az *alanyi tudattartalom közvetlen létformájából*, azaz: a megismerés módjából *tartalmi jegyet* csinál; azt, hogy a tárgyat magunk előtt látjuk, átviszi magának a tárgynak jegyei közé.²

β) *A gondolat és a tárgya egymástól különböző valóságok, egymással nem azonosak*. Pl. ha két személy néz egy házat, mind a kettőben keletkezik egy-egy gondolat, képzet a házról, melyek számszerint különböznek egymástól. Ellenben a gondolatok tárgya egy. Lehetséges volna-e egy azonos gondolat-tárgy a két róla vett különböző gondolat, ha a tárgy és az

¹ V. ö. Freytag: Der Realismus und das Transzendenzproblem. 95. s. köv. lapok.

² Volkelt: Quellen. 38—39. ll.

ő gondolata azonosak egymással? Nem, mert egyiknek is, meg másiknak is más és más attributumai lesznek. A tárgy «függetlensége» annyit jelent, hogy a tárgy léte, változásai, tulajdonságai nem esnek egybe a gondolat létevel, változásai-val, tulajdonságaival. A tárgy függetlenül létezik a gondolat-tól: pl. a matematikai és logikai igazságok «léte» (= *érvénye*) akkor is fönnáll, mikor senki sem gondol ezen igazságokra; és ezen tudományok lehetőségének épen az az alapja, hogy ez igazságok érvénye abszolúte nem változik azalatt, míg velük számítási logikai műveleteket végzünk. — Aki pedig azt állítja, hogy valamely nem-gondolt tárgy egyáltalán nem is ismerhető meg, annak szükségképen *szolipszistának* kell lennie.

b) A konszciencializmus második érve a következő: *Tényleg csak* (pillanatnyi) tudattényeink vannak adva, rajtuk kívül valóban adva nincs semmi. Azonfölül csak a (pillanatnyi) tudattények *bizonyosak* valódi bizonyossággal; csak ezekből állhat tehát egy szigorúan következetes világkép.

Ebben az érvelésben a következő hibák rejlenek: Az első az, hogy a konszciencializmus bizonyos előzményekből *többet következtet*, mint amennyi belőlük valóban következik.

A tudat mint ismeretforrás abszolúte megbízható; a tudattények meglétének bizonyossága minden kételkedés fölött áll. Ebből aztán a konszciencializmus túlzó értékeléssel azt következteti, hogy *egyedül* a tudat közlése megbízható: csak a tudattények létezése bizonyos tehát. Pedig valóban sem nem szükségképi dolog, s a tudattény fogalmából semmikép sem következik, hogy rajta kívül nincs bizonyos dolog; sem az, hogy az adott élmény azonos a realitással általában; sem az, hogy a realitást szükségképen *bizonyossággal* és csak ezzel fogjuk meg; sem végül az, hogy ismerő erőink csak a saját tudati változásait ismerik meg; ezen utóbbi nézet ellen már szent Tamás is sikeresen küzdött.¹ Sőt, ha van egyáltalában a tudati léten kívüli világ is, az evidencia (a tudati tapasztalás közvetlen bizonyossága) a saját természete-

¹ Sum. Theol. 1., 85., 1—2. 1.

ténél fogva nem is alkalmas arra, hogy ezt a határt az «objektum» és «szubjektum» között megvonja. Egy más ismereti forrásra volna ez esetben szükség: a logikai következtetésre. Vagyis igaz az, hogy mi *csak* tudattényeket tapasztalunk benső, közvetlen és bizonyos tapasztalással, de azt már nem *tapasztaljuk*, hogy csak tudatjelenségek vannak, s nincs kívülök semmi tárgy. A külső világ «idealitása» tehát a «tapasztalás» alapján nem bizonyítható. Azután van még egy nehézségünk a tudati adottság filozófiájának ezen érve ellen s ez az, hogy e filozófia egyáltalában érvel és bizonyít: mert ez az ő álláspontján a logikai transzcendens érvény elfogadásával egyértelmű.

A konzsciencializmus egyik *alaptévedését* abban kell tehát megpillantanunk, hogy egy önmagában igaz tényből, a tudati adottságok teljes bizonyosságából arra következtetett, hogy *csak ezek* megbízhatók, vagyis a bizonyosság forrását és körét jogtalanul megszorította.

c) A konzsciencializmus harmadik híres erőssége: a *kettős világ* főlvetelének («Doublettentheorie») lehetetlen volta. Az érvelés a következő:

A tárgyak *ténylegesen adva vannak valamilyen módon a tudatban*, — ezt minden irányzat, még a realizmus is, elismeri; elegendő tehát a tárgyakat *csak itt* fölvenni, annál is inkább, mert a realizmus szerint a valóság *még egyszer* adva van a tudattól függetlenül is: ez fölösleges. Ezt az érvet a konzsciencializmus még egy, a *tudományok feladatából* merített módszertani érveléssel is nyomósítja: A tudomány feladata a bizonyos és egyetemes érvényű igazságok gyűjtése. Már pedig egyedül bizonyos dolog csak egy van: a tudatjelenségek. Tehát a konzsciencializmus egyedül alkalmas a tudomány alapjául.¹ Ezek a fogalmak: «fizikai», «pszichikai» létezők, már csak mesterséges fogalmak, nem közvetlen tudati adatok, mert az adottság sem nem «delki», sem pedig «fizikai»; e megkülönböztetést a gyakorlati céloktól meg nem hamisított ismerés nem teszi meg (E. Mach).

¹ Dürr: Grenzen der Gew. 99—101. 1.

A «*Doublettheorie*» azonban csak a konzsciencialisták feltűntette módon értelmetlenség. A realista szerint csak ugyan két világ van *numerikusan*: egyik a rajtam kívüli, másik a benső világ; de *tartalmilag* nem lehet mind a kettőnek ugyanazon tulajdonságokat tulajdonítani. A színek, hangok stb. *kvalitásaik* szerint csak a tudatban vannak (habár fizikai *mozgások* a tudaton kívül megfelelnek is nekik). Azért a külső tárgy nem egyszerű «doublette»-je a tudat-tárgynak (mérsékelt realizmus). A konzsciencializmus pedig épen abból az okból hadakozik a kettős — egy tudati és egy külön «külső» — világ fölvétele ellen, mert az egyik a másiknak *hű mása*, oktalan és célszerűtlen megduplázása. Ha ez a nehézség elesik — s láttuk, hogy el kell esnie — akkor a kettős világ nem lehetetlenség vagy értelmetlenség.

Ami a *tudomány feladatából* merített érvet illeti, nem áll az, amit *Dürr* mond: ¹ «Aki meg van győződve arról, hogy a tudományban csak annak van jogosultsága, ami *bizonyos*, annak el kell hagynia a realizmust s át kell pártolnia az anti-realizmushoz és szolipszizmushoz». A szolipszizmus alapján ugyanis vége a tudománynak. Az a bizonyosság, ami a szolipszista számára megmarad, olyan, mint a csigáé, mely visszahúzódik házába. Bizonyára következetes eljárás az, ha valaki a tudományról lemond, a tudati adottságok csigaházi bizonyosságával megelégedve: csak azért, mert minden «transzcendens» tudás «bizonytalan». De ez a következetesség sincs meg a «benntartás» filozófusainál: mert sohasem mennek el a tudomány tagadásáig, sőt *Schuppe* azt mondja, hogy az idegen *én*-ek tagadása gyermekszobába való ostobaság.

De különösen lehetetlenné válik a *természettudomány fogalma* a konzsciencializmus alapján. ² A történetes egyetemes törvényszerűsége ugyanis semmiképp sem érthető a *pillanati adottságok* föltevésében. Ily pillanatnyi adatokból tudományt meríteni egyrészt lehetetlen, mert ily pillanatnyi egymásra

¹ Grenzen der Gew. 99—101. II.

² V. ö. *W. Freytag*: Realismus und Transzendenzproblem. Halle, 1902.

következő tartalmak között semmi állandóság, szabályosság, objektivitás és egyetemes érvényűség nincs, — a tiszta pillanatnyi tapasztalás csak összefüggéstelen mozaikját adja az egyedi tudatnak, — másrészt ellenkezik magának a pillanat-konzsciencializmusnak egyik alaptételével, mely szerint még az *emlékezeti* tudatadottságok sem bizonyosak. Ez utóbbi pedig minden tudomány megalkotásának nélkülözhetetlen pszichikai föltétele. Igaz ugyan, hogy a konzsciencialista előtt a történések egyetemes törvényszerűsége szabályossága nem érv a realizmus mellett: szabályszerűség felvehető tiszta tudatjelenségek között is; csak e törvények alakját kell idealisztikusan átgyúrni (pl. nem az égő csillagtest, mint «magánvaló» bocsájt ki «magánvaló» rezgési-sugarakat s ezek okoznak énbennem látási képet, hanem (idealisztikus szólás-mód szerint): a rezgési észrevételre szabályszerűen következik a látási benyomás, oly feltételek mellett, melyek benyomás-feltételekre vezethetők vissza). Mindamellett, ha ez a föltevés nem is érv a *realizmus* mellett, mindenesetre érv a *transzcendencia* mellett: mert minden szabályszerűség transzcendenciát jelent. A tudatjelenségek ezen szabályszerűségében gyökeredző transzcendencia azután származhatik közvetlenül Istentől (Berkeley), származhatik a reális külső világtól (realizmus) és származhatik bizonyos «érzetheletőségektől» (Ziehen és mások), de semmiképen sem eredhet a pillanatnyi tudatélményből magából: hiszen a szóbanforgó törvényszerű rend *több* tudatmozzanatnak formája. De még a tudatmozzanatok *összesége* sem szülheti a természet rendjét (tudatmonizmus vagy szolipszizmus), mert az alany véges, korlátozott lény, melyben nincs elegendő alapja annak a nagy gazdagságnak és változatosságnak, melyet a természet fölmutat.¹ «A tudományos jóízlés mindig lemondott arról, hogy a világot a szellem alkotásának tekintse, mert azt találta, hogy ehhez bensőnkben ugyanannyi, szellemünk természetére nézve idegen s belőle ki nem hámozható okra és alapra volna szüksége, mint amennyi ily ok van a közön-

¹ V. ö. Ostler: Die Realität der Aussenwelt. 132. s köv. lapok.

séges fölfogás szerint a külső világban, melyek a lélekben a benyomásokat létrehozzák», mondja Lotze.¹

Az *érzetheletőségek elmélete* első pillanatra alkalmasnak látszhatnék arra, hogy vele egyrészt megmentsük a *tudat-immanencia* elvét, másrészt pedig megmagyarázzuk — pusztán tudati adottságokból — a természettudományok világképét. Ez azonban csak látszat. Az érzetheletőségek ugyanis nem egyebek, mint a konzsciencializmusnak saját használatára alkotott *transzcendens minima*. Ha pedig az, akkor vége a tudati adottság álláspontjának.

Az *«érzetheletőségek»* (*Ziehen*²) «v-érzeteknek» nevezi őket, *Petzoldt* «Elementenverbände»-jei és «logische Dauerbestände»-jei is ide tartoznak; nevezik őket «redukált érzeteknek» is; ebben *Kant*³ és *Stuart Mill* voltak a kezdeményezők.

Ezek az érzetheletőségek pusztán *segédeszközök* akarnak lenni a természettudományos világkép megalkotásában: föltevések, melyeknek tárgyi valóság nem felel meg (ezért nem «transzcendensek»). Ily föltevés az, hogy pl. elhagyva szobánkat, ha oda visszatérünk, az a benyomásunk támad, hogy van egy belsőnkől független külső világ, — a bútorok, falak, könyvek — melyek önmagukban azonosak maradtak, míg tudatunk nem tükrözte őket. E benyomás csalóka a konzsciencializmus szerint; nem a *tárgyak* maradtak meg, hanem csak bizonyos «érzetheletőségek». Vagyis: a természettudományok *tartalma* megmarad a konzsciencializmus álláspontján ugyanannak, mint amit a realista álláspont megállapít; csupán a tudomány kifejezéseit kell lefordítani a tudati-idealizmus nyelvére: nem testekről fogunk szólni, hanem érzet-komplexumokról stb. E föltevésre megjegyezzük: először azt, hogy az ily «segédképzetek» vagy a *valóságot* akarják megismertetni, ahogy van s akkor tartalmuk igaz; vagy pedig csak pusztá ismereteszközök tartalmi tárgyi érték nélkül (*Poincaré, Laas*) s akkor nincs semmi

¹ Mikrokosmos, 3. köt. 230. l.

² Psychophysiol. Erk. R. 1898. 22. s köv. ll.

³ V. ö. *Volckelt*: Quellen. 56. l. j.

értelmük; mert az ily segédföltevéseknek csak akkor van értelmük és értékük, ha van «transzszubjektív» alapjuk és hátterük. — Másodsor: Ha az «érzetheletőségek» fogalma objektív és értékes fogalom, azaz, valami valóságot takar, ismét két lehetőség van: az *érzetheletőségek vagy transzszubjektívak* (transzcendensek), vagy *intraszjektívak* (immanensek). — Ha pedig transzszubjektívaknak vesszük őket, akkor a konszociencializmus egyszerűen realizmussá válik, mert metafizikai, reális tárgyakat (test, anyag, tér stb.) vesz föl; ily esetben egyszerűbb s tudományosabb dolog volna «külső világról» beszélni. És ilyennek *kell* fölvenni *fogalmuknál fogva* (ex definitione) az érzetheletőségeket, mert ha csak «lehetőségek», akkor nem érzetek; azaz nem immanensek. Viszont azonban — legalább a pillanat szempontjából — transzcendenseknek *kell* őket tekintenünk *fogalmuk szerint*: mert nem érzetek, hanem *az érzetek okai*, t. i. azoknak az okai, melyek később bekövetkeznek, s nem múltó, hanem marandó okai. Tény ugyan, hogy ezen érzetheletőségeket a tudatban bizonyos emlék-képek, fogalmak is megjelenítik, de ezek nem *okai* a később bekövetkező érzeteknek, csak képei. Tehát az érzetheletőségeket transzcendenseknek *kell* tekintenünk. — De kíséreljük meg őket *mégis* immanens értelemben fölfogni. Mily lehetetlenségig bonyolult föltevés alakul ki a föltevésben! Ha ugyanis az érzetheletőségeket immanenseknek vesszük, akkor meglevő képzeinkhez mindig ezt a képzetet *kell* fűzni: az észrevett benyomásokhoz járul a fizikai-kémiai világ rendjének gondolata. Az abszurdum itt az, hogy ez (a ritkán előforduló) *képzet* rendet visz a többi tudattartalmak kaoszába (pl. látom az esőcseppet s ehhez hozzágondolom mindazon fizikai-kémiai törvényszerűségeket, feltételeket, folyamatokat, melyek szükségesek voltak kialakulásához, de melyeket nem láttam). — Az abszurdum akkor sem kisebb, ha az embernek *laplace-i szellemet* adunk: mely *minden* látott tartalmat kísérne ezzel a képzzettel: «itt ezt és ezt a fizikai-kémiai összefüggést *kell*, mint észrevételi lehetőséget hozzákapcsolni». (A tárgyak a Rumpelkammerben akkor is össze-visszaságban maradnak, ha mind-

egyikre cédulát ragasztunk, mely megmondja a helyet, ahová tartoznak. Pl. *Cornelius*, Einl. 237. kk. *Wundt*, *Rickert*¹ szerint az ok, hogy sokan hittek az *érzethezőségek* elméletében, az, hogy e lehetőségek náluk ingadoznak a transzszubjektív és intraszubjektív között.)

A józan filozófiának a végső szava a multban is, meg a jelenben is nem lehet más, mint a kisebb nagyobb fokú *realizmus*. Az ismeretelméleti realizmus diadalát pedig még az előbbi okoskodásoknál is jobban hirdetik az olyan bölcselők művei, kik gyönyörű filozófiai pályafutásuk végén a realizmus zászlajához szegődtek. Ilyen mű pl. *Külpe* híres *Realisierung*-ja. Amíg ily művek gazdagítják a filozófiát, addig vallhatjuk *Schubert-Soldern* átalakított nézetét: A tudati adottság filozófiája elméleti és gyakorlati szempontból egyaránt «őrültség». (Sch.-S. csak *gyakorlatilag* tartotta annak.)

¹ L. *Volkelt*: Quellen. 68—69. ll.

² «Ich habe das so ausgedrückt, dass erkenntnistheoretisch der Solipsismus unleugbar ist, praktisch dagegen Wahnsinn wäre.» *Philos. Studien*, 1898. 312. l.

A DEMOKRATIZMUS SZELLEME ÉS ARISTOTELES POLITIKA-JA.

Irtta : Ifj. HORNYÁNSZKY GYULA.

I. A bölceleti racionalizmus szerint a megismerés a dolgok lényegének fogalmi megismerésében áll : figyelmét tehát egyedül az általános határozmányokra irányítja. A filozófia Aristoteles szerint is a létező lényegének fogalmi megismerése ; ezért a bölcselő figyelmének szüntelenül a dolgok formai mibenlétére kell irányulnia. Jóllehet a szubsztancia fogalma elsősorban az egyes dologra vonatkozik, mindazonáltal a létezők individuális lényege az általánossal szemben nála is alárendelt jelentőségű, az individuum öncélúságának eszméje meg épen idegen tőle. A platoni metafizika öröksége ez ; de ugyanebben az irányban más okok is hatottak. Így gondolkodásának természettudományi neveltetésétől kijelölt fejlődése is és az egész materiális külvilágot átfogó érdeklődése : a természeti valóság körében csekélyebb jelentőségük van az egyéni elkülönüléseknek, szemben a szellemi életnek erősen felötlő egyéni differenciáival. A nagy fogalmi vonatkozások keresése, — háttérben mindig a Platontól örökölt metafizikával : ez Aristoteles tudományos gondolkodásának alapjellege. A mindenség örök nagy összefüggéseinek filozófusa az individuális lényeg öncélúságát, az egyén önérvényesítési törekvését az egyetemes emberi élet, az állami élet jelenségeinek körében sem tudja beleilleszteni a dolgok természetes örök rendjébe. Azt a gondolatot, hogy az általános formai határozmányokon túlmenő életnyilvánulások valaminő különös öncélú törekvést jelentenek, maga alátemeti az általános létezés hierarchikusan rendezett és a legfőbb jóra irányzott törekvésének koncepciója.

Az emberi magatartásnak, közelebbről pedig a politikai cselekvés értékelésének metafizikájában van a gyökere. A cselekvőségnek is azoknak a generális határozmányoknak

szolgálatában kell állnia, amelyek a cselekvő egyed általános fogalmi jellegét teszik. Csak az ily cselekvés, amely tehát a *καθόλου*-nak rendeltetését fejezi ki, természetes (*κατὰ φύσιν*) és erkölcsileg jó (*δίκαιον*). Viszont pedig az egyes embernek kizáróan egoisztikus érdekű törekvései a természet rendjén kívül esnek és ha erőhatalmi jellegűek vagy épen a nyers erőszak tényei, természetellenesek (*παρὰ φύσιν*) és erköcs-telenek (*ἀδίκων*). Ha az individuum csak úgy mint csoportok az erőhatalmi önkény túlesapásaival nem lépnek túl azokat a természetszabta kereteket, amelyek olyanfajta általános fogalmakkal, mint pl. a szabad ember, a jó polgár, a rabszolga, ennek ura stb. természettől adottak, akkor az érdekek összeütközése sem állhatna elő, mert az általános érdekek teljes harmóniában vannak. Az individuális létezés nem önmagáért van, hanem hogy örök formai lényege minél tökéletesebben valósuljon meg; minden ezt keresztező önös akarat eltévelyedés, a rá fordított erő (*χράτος*) erköcs-telen (*διόπερ οὐδὲ δίκαιον βίαιον γάρ*. Polit. 1253 b. 22.).

Az általános érdekek összhangjának gondolatára világít rá a Polit. 1278 b 33 helye is: *ἡ μὲν γὰρ δεσποτεία, καίπερ ὄντος κατ' ἀλήθειαν τῷ φύσει δουλωῶ καὶ τῷ φύσει δεσπότη ταύτου συμφέροντος* . . . Az érdekek ellentétessége és összeütközése tehát az individuális magatartásból ered, a természet örök rendje (*κατ' ἀλήθειαν*) csak az érdekek harmóniáját ismeri. A rabszolgának és urának természetes állapota nem jelent ellentétet; érdekük, ha külön-külön másfajta is, lényegében közös. Az úr pedig, ha pusztán önkényéből hatalmaskodik, a természet ellenére, azaz igazságtalanul cselekszik.

Az erősebb elvét valló szofistákkal szöges ellentétben van Aristoteles politikai gondolkodásának alapelve: az érdekek természetes összhangjának principiuma. Amazok politikai elmékedésének kiinduló fogalma: a nyers életerő (a *χράτος*; ma vitalitást mondunk); az érdekek ellentétességéből folyó első politikai axiómájuk pedig: az erősebb uralma a helyes (*τοῦτο δίκαιον, τὸ τὸν κρείττονα ἄρχειν*. Polit. 1255 a 18.). Aristoteles elveti az «erősebb jogát». Amit maga is a *χράτος*-on ért, az — szerinte — a természetes romlatlanságában meg-

maradó politikai életből hiányzik. Az állami élet elvi vizsgálatánál tehát nem veszi figyelembe az erőkülönbségeket, még kevésbé tulajdonít azoknak politikai jelentőséget. Az erőviszonyoknak szempontját és az erők harcának alapfeltevését Aristoteles az állami élet általános vizsgálatából rendszerének egész következetességével zárja ki.

Aristoteles ezzel mindenfajta *autokratizmus* ellenlábásának mutatkozik. Nem tagadja, hogy a vágyak, törekvések adott esetben a nyers erő eszközéhez folyamodnak; de azt tagadja, hogy az erőkülönbség érvényesülése természetes vagy — mint ma mondanók — létjogosult volna. Az erőpróbákban, kényszerítésben, harcban nyilvánuló érdekösszeütközéseket a dolgok természetes mesgyéjéből való kicsuszamlásnak tekinti és helyteleníti. Áll ez mindenfajta autokratikus (önhatalmú) törekvésre: az individuum erőfölényének kényszerére, az «erősebb önkényére» ép úgy, mint közösségek, csoportok egyeduralmi igényeire, vagy épen a tömeg deszpotizmusára. Aristoteles az egyéni erő (vitalitás) motívumát teljesen kikapcsolja, illetőleg kikapcsoltnak akarja látni az állami életből és helyébe az általános formai határozományoktól kijelölt cselekvési irányt rójja az emberre a maga összes, az egyesek anarchiáját megkötő korlátaival: ez a gondolat az, amit legnagyobb általánossággal *Aristoteles demokratizmusának* lehet nevezni. Az alábbiakban egyenként fogjuk látni ennek minden alakját.

II. Ha igaz az, hogy a dolgok természetes rendje maga tiltakozik az erősebb fölényének érvényesülése ellen, úgy a helyes állami élet sem tűri az autokratikus hatalmi tényeket. Az önkénynek, hatalmaskodásnak ezeket a korlátait Aristoteles teljes következetességgel alkalmazza a politikai életre. A kényszerítés és elnyomásnak minden formáját azzal a határozottsággal utasítja vissza, amellyel azt csak minden arisztokratikus anarchizmus tudatos és kíméletlen ellenzője teszi. A demokratizmus eszerint legáltalánosabban úgy fogalmazható, hogy az azon álláspont, amely a *társas élet során kifejeződő erőkülönbségtől a gyakorlati érvényt általában megtagadja.*

A demokratizmus filozófiája mögött tehát mindig valami tiszta észkonstrukciót kell keresnünk. Ez az álláspont ugyanis többé-kevésbé tudatos elvonatkozást jelent a való élet eleven szemléletétől az elme szövedékei közé. Az a gondolat, hogy az emberi érdekek is végeredetben természetes összhangban vannak, csupán egyik alakja az elme ama hajlamának, hogy fogalmi szintézisek egyszerű formájába vonjuk össze a való emberi élet törekvéseinek eleven tarkaságát, ellentétességét, össze-visszaságát. Végelemzésben ugyanolyan jellegű gondolat, mint az ú. n. egyenlőségi eszmék az emberek természetes és változhatlan egyenlőségéről stb. Nagy racionalista korok hozzák felszínre ezeket az ideákat; innen azután annak magyarázata, hogy a radikális demokratikus átalakulást mindig magas virágzású racionalizmus indítja útnak. Fordítva természetesen nem áll. A filozófiai racionalizmus azonban nem lesz forrása demokratikus irányzatnak akkor, ha gyakorlati kihatás nélkül marad az akkori társadalmi viszonyokra. Ez pedig akkor van így, ha a racionalista irány elméleti visszahatásként jelentkezik. Sokrates, Platon, Aristoteles politikai gondolkodása is lényegében visszahatás a szofisták kíméletlen szubjektivizmusára, amellyel az állam életét is az érdekellentétek és az erősebb sikerének riktó tényeiben szemlélték. Ez a visszahatás elfordulást jelent az átélt tények kérlelhetetlen erejétől. Visszahatás ez arra a relativizmusra, amellyel a szofisták a mindenkori tényleges erőviszonyok egyedül mértékadó volta előtt meghajoltak. Aristoteles elveti a réalpolitika művészetét, amely az épen adott helyzethez szabja eljárását, ahelyett, hogy egyvetemes szempontokat tartana szem előtt. Ezért végül gyökeres elhajlást jelent ez a visszahatás a nyers tényektől, amiként a dolgok valóságának leplezetlen szemléletébe belefáradt ember illúziókba menti magát.

Egyben azonban az is kétségtelen, hogy minden *társadalombölcseleti racionalizmus* egyúttal a demokratizmusnak valaminek alakja. A való élet folyamának tarka heterogeneitása, az individuális erők és érdekek játéka fölé emelt minden lehető észkonstrukció az élő valóságnak elvont formába



szorítását jelenti és így az erőtúlsúly zabolátlan érvényesülésének megkötését vonja maga után. A racionalista társadalmi elméletek valóban mindig különbségeket nivelláló, ellentéteket kiegyenlítő szerepre vállalkoznak; pedig a gyakorlati demokratizmus lényege ép ebben rejlik: a különbségek tagadása, illetve jelentőségük leszállítására, minden felsőbbség gyakorlati érvényével szemben való állásfoglalás. A racionalista gondolkodó előtt a kérlelhetetlenül ismétlődő erőnyilvánulások közömbösek vagy ellenszenvesek. A valóság közvetlen szemléletének helyébe lépett *illuziói* gondolkodását elutasítónak teszik az eleven lét nyersességeivel szemben. Gondolkodása éppen azt a rugékonyságát veszíti el, amely a dolgok változhatlan minéműségével és mikéntiségével szemben való engedékenységre hangol. Türelmetlen a demokratizmus az élet spontán tényeivel szemben, mert bőségben lévő téveszméinek szemszögéből támadja és vívja a valóság megdönthetetlen birodalmát — kénytelen-kelletlen megnyugvás helyett.

Az autokratizmussal szemben elfoglalt kritikai álláspont adja meg Aristoteles Politika-jának legáltalánosabb kereteit. Elmosódó világnézeti háttére ez a munkának: a kérdésnek felvetésére, közvetlen megbeszélésére sehol sem kerül sor. A Politika minden fejezetét azonban az az alapgondolat fogja össze, amit egyetemes demokratizmusnak nevezünk. Akármennyire is távol legyen tőlem, hogy összevetést tegyek Aristoteles és az újkori demokratikus irány valamelyik harcos elmélkedője között, attól a megállapítástól nem lehet elzárkózni, hogy a Politika-ban kifejezésre jutó politikai gondolkodásmód — az ókori bélyegtől eltekintve — azonos a szabadelvű felfogásnak nevezett gondolkodással.¹ Ez a világnézet van tanszéki fejtegetései mögött; Aristotelest egy közkeletű szólásmóddal a *tanszéki demokratizmus* megalapítójának lehetne nevezni. A mai liberális demokrácia hívei számára bizonyára kinyilatkoztatásszerűen kellene hatnia a

¹ Minden demokratizmussal szükségképen együttjáró szabadságeszméről van itt szó, nem a liberális individualizmusról.

Politika számos helyének. Megállapításai — mint alant látni fogjuk — itt-ott oly tömör kifejezései ennek a gondolkodásnak, hogy az újkori szabadelvűség tanításainak forráshelyéül szolgálhattak volna. Az autokrácia különböző formáinak szóló támadásai azonban legtöbbször nélkülözik a határozott kereteket; olyan fogalmaknak pedig, amelyek politikai nézeteinek pillérjeit teszik — mint egyenlőség, szabadság — seholy sem adja szorosabb meghatározását. Generális politikai felfogásába inkább az egyes államformák bírálata közben kapunk mélyebb bepillantást.

Amíg a demokratizmus filozófiája az állami élet *kathedrai vizsgálatának* hátterét teszi, miként Aristotelesnél, addig hatása épen csak a tanszék közönségének körében marad. Ennek a mentalitásnak terméke akkor válik az emberiség egyik legerősebben ható eszméjévé, ha gyakorlati népszerűsítő szájából a hittételek szuggesztív erejével hangzik a kortársakhoz. Aristoteles maga élesebb formában nem is nyilvánítja szubjektív álláspontját. Aminthogy nem követ semminő gyakorlati politikai célt, úgy hideg tárgyilagossága is távortart minden követelő irányzatosságot. Megállapításainak szövegezésében nyoma sincs kiélezett célzatosságnak; tételei nem dogmatikus fogalmazásúak, szemben azzal az ellentmondást nem tűró tételszerűséggel, amellyel a demokratizmus, népszerűsítő filozófusai (Rousseau stb.) szokták irreális képzelgéseiket közölni.

III. Az emberi kapcsolatok (*κοινωνία*) — a Politika bevezető sorai értelmében — nem erőviszonyokból eredő hatalmi relációk, hanem mindeniknek általános rendeltetése van, mert mindegyik valaminő «jóra» (*ἀγαθόν τι*), erkölcsi célra irányul (Polit. 1252a 1—7). Az ethikai cél az egyes közösségi formák természetes rendeltetésével azonos, illetve abban áll, hogy a közösségek a dolgok örök rendjében gyökerező lényegüket minél tökéletesebben valósítsák meg. A nagy emberi kapcsolatok az egymásra utaltság teljes harmóniájából születnek. Minden erőhatalmi tény, amely ezen állandó társulások és így az állam körében is mutatkozik, természetes létében veszélyezteti a közösséget, mert a benne

mindig meglévő erkölcsi rendeltetéssel kerül összeütközésbe. Ez a politikai önkény erkölcsi korlátja; az erkölcsi megkötés — mint látjuk — másodlagos jellegű az egyetemes demokratizmusnak fent kimutatott metafizikai alapozásával szemben, amelynek tehát épen úgy függvénye, miként az *ἀρετή* fogalma is ontológiai alaphoz járul, mert nem egyéb, mint az általános lényeg teljes kifejtése.

A társas élet viszonylatai tehát nem hatalmi alakulatok, hanem a természettől kijelölt célú erkölcsi kapcsok. Maga az állam is erkölcsi közösség, mert rendeltetése az erkölcsileg jó életre való törekvés (Polit. 1280b 29; vö. a *τὸ εὖ ζῆν* fogalmával). Az állam urainak, államfőnek és kormányvivő férfiaknak nem szabad tetszésük szerint hatalmaskodniok, önzően uralkodniok, hanem kormányzásuknak az alárendeltekre való gondoskodásban kell állnia. De erről alább lesz szó.

Mellőzve ezen a helyen Aristotelesnek az atya és gyermekek (*πατρική*), férfi és nő (*γαμική*) egymáshoz való viszonyáról szóló nézetének ismertetését, mint olyanokét, amelyeket Aristoteles a nyilvánvalónak szűkszavúságával azonnal úgy állít oda, hogy azokhoz nem férkőzik hatalmi mozzanat (Polit. 1253b 1; 1259a—37b 21), itt közbevetőleg érdekes lehet rámutatni arra, hogy Aristoteles még a rabszolgaságban (*δουλεία*) sem lát olyan természetű uralmi alakot, amelynek végeredetben ne *érdekközösség* volna az alapja. Szerinte a *δουλεία* sem jelenti az erősebb tényleges uralmát, hanem a természet nagy örök kategóriái közé tartozik; a rabszolgaságban is csak külsőleg ellentétes, lényegében azonban közös érdekek találkoznak teljes harmóniában. Bármelyik félnek, akár hatalmi, akár alárendelti önkénye azonban az összhangból való kicsuszamlással egyértelmű.

Az embereknek egy része szolgának születik: *φύσει δοῦλος* (Polit. 1255a 1); mert az, hogy egyesek uralkodjanak, mások engedelmeskedjenek (vö. *ἄρχον φύσει* és *ἀρχόμενον φύσει*; Polit. 1252a 30), nemcsak szükséges, de hasznos is; ilyen pedig az úr és szolga közötti viszony is (*δεσποτεία*, *δεσποτική*), a természetnek egyik legsajátosabb műve (Polit. 1254a 14). A rabszolgaság tehát természeti állapot, amely

szükségszerűséggel tapad egyesekhez. Épen ezért a rabszolga helyzete nem lehet elnyomatás; azonkívül neki is előnyére válik az, hogy ura van, akinek ő szolgálja (Polit. 1255a 2; 1278b 34). Amíg tehát ez a kapcsolat természetes jellegét megőrzi, addig védelmet nyújt számára a szolgaság és az úr önkényével szemben sem áll védtelenül: a természet és az abból folyó erkölcsi követelmény parancsszava védi.

A despoteia azért tagadhatatlanul elsősorban az úr érdekében van — mondja Aristoteles (*πρὸς τὸ τοῦ δεσπότου συμφέρον*: Polit. 1278b 36). Az *állami közösség* azonban annyival kevésbé tűri az autokrácia bármely formáját, mert lényegével ellentétes, hogy a kormányzatban a legcsekélyebb egyéni önérdék, vagy csak külön érdek is érvényesüljön. Az államban csak egy és általános érdek lehetséges, amellyel minden jó kormányzat összhangban van: a közös állami (erkölcsi) érdek (*τὸ κοινῆ συμφέρον*; Polit. 1279a 17). A kormányzati önzetlenséget pedig az emberi *szabadságból* származtatja Aristoteles. A *δουλεία* annyit tesz, hogy egyes embereknek nincsen öncélú életük, máséi (Polit. 1254a 15).. Az *ἐλευθερία* ennek kontradiktórius ellentétére utal: mások megtermészetlenül nem tartoznak más valakihez, függetlenek mindenki másnak érdekétől (*φύσει ἐλεύθεροι*). Az államot természetből szabadnak született emberek alkotják. Az emberek szabadsága az a tényező, amely az állam kormányzatát nemcsak minden erőszakos elnyomástól megtisztítja, amit persze már az egyetemes demokratizmus is követel, de a kormányzatban nyilvánuló egyéni törekvéseknek további erkölcsi megkötését involválja, amikor teljes önzetlenséget kíván. A szabadság fogalmából kiindulva Aristoteles a demokratizmus egyetemes gondolatán is túlmenően a *kormányzati önzetlenségben* oly ethikai követelményt támaszt, amely az autokratikus hajlamok ellen való álláspontjának további szigorítása.

Az *ἐλευθερία*-nak közelebbi meghatározását nem adja Aristoteles a Politika-ban. Bizonyos azonban az, hogy a szabadságra is születni kell (Polit. 1255a 1). Egészben véve azt lehet mondani, hogy az *ἐλευθερία* azt a lelki habitust

jelenti, amelynél fogva az ember az erkölcsi jónak az államban való megvalósítására alkalmas, vagy más szóval: lelki alkatot a legmagasabb erkölcsi életre is, az εὖ ζῆν-re. Az ἐλευθερία is egyébként azok közé az antik terminusok közé tartozik, amelyeket a mai nyelvekbe egyszerűen átfordítani nem lehet, mert már az a tartalom is homályos előttünk, amelyet ezek a szók kifejeztek. Lelki készséget jelent az ἐλευθερία, arra, hogy az ember odahagyva a mindennapi élet szükségleteit kielégítő lenyűgöző tevékenységet (τὰ πρὸς τὴ ἀναρχαῖα), amelynek elvégzését a δουλεία biztosítja, megszabadulva egyúttal a testi fáradalmaktól és a szenvedélyek nyomorúságától, teljesen a közösségi élet erkölcsi tökéletesítésére fordítsa figyelmét. Azonos értelmű a φρόνημα ἐλεύθερον is (Polit. 1314a 3).

Az aristotelesi szabadságfogalom pozitív tartalmú, testi-lelki minéműséget, erkölcsi diszpozíciót jelent. Oly alapfeltevése az erkölcsileg fejlett életnek, amelyet a kormányzatnak tiszteletben kell tartania; ezt pedig csak a közjóról való önzetlen gondoskodás alakjában teheti. Az alárendelteknek önös célú elnyomása, kényszerítése a magasabb lelki készségek kifejtésének oly akadály, amely az εὖ ζῆν-t, az erkölcsi életet alapjában teszi lehetetlenné, mert az eleutheriát semmisíti meg. A szabadság fogalma tehát a kormányzatra nézve a fenti pozitív ethikai követelményt vonja maga után.

A szabadság fogalmát az újkori radikális demokratizmus tette merőben negatívvá, amikor először is kereken tagadta annak létjogát, hogy egyik ember a másik akaratát korlátozóan befolyásolhassa: az idegen akarat alól való teljes mentesülés, — ezt jelentette az újkori felvilágosodás szabadságfogalma. Az ember szabadnak születik és ezért a szabadság minden embernek elidegeníthetetlen tartozéka — hangzott a jelszó. Az ember tehát csak önmaga akaratának lehet alárendelve — így folytatja tovább a szélső liberalizmus gondolatmenete — és ezért szabadnak csak az mondhatja magát, aki politikailag is önrendelkező, azaz az államhatalom parancsainak is csak annyiban alárendelt, amennyiben azok-

nak a szabályoknak megalkotásában másokkal egyenlő mértékben és módon működött közre. Ez a szabadságnak, azaz minden idegen akarattól (heteronómiától) való függetlenségnek kövefelménye. Lényegéhez tartozik ennek a fogalomnak nemcsak az erősebb önkényének, de mindenfajta heteronómiának mechanikus elhárítása. Aristoteles koncepciója szerint viszont a szabadság pozitív lelki tartalom, amely egymagában még nem ad igényt politikai egyenjogúságra, csak azt az etikai követelményt vonja maga után, hogy az állam kormányzói önzetlenül lássák el tisztüket.

De kétségtelenül közös mindkét koncepcióban az a gondolat, hogy a szabadság az embernek a természettől nyert tulajdonsága, közelebről meg nem határozott módon tartozéka. Aristoteles épen úgy általános attributumot lát benne, miként az újkori racionalisták is a szabadságot emberi jogokkal megterhelt «természetes» emberük változhatlan állapotaként fogták fel. A «szabad-ember» általános fogalma racionalista konstrukció, amely alól Aristoteles nem mentes, ha nem is azzal az egyoldalúsággal, amellyel — spekulatív készségüktől elragadva — a XVIII. század racionalistái szerkesztettek embert.

«Az ember» szabadságáról csak annyiban beszélhetünk, amennyiben a reális társas élet tényeiben jut kifejezésre: a szabadság nem elv, hanem tény kérdése. Ezért minden elmélet, amely emberi tulajdonságot lát benne, azzal a tévedéssel terhelt, hogy normativumot keres az eleven valóság esetlegességeinek területén. Az eredmény a szabad-ember megszerkesztett alakja. Ez a képzeleti alak mindenfajta politikai racionalizmusnak végső, alapvető tévedése. Ez az illuzórius lény kísért a demokratikus átalakulások idején és első eszmei mozgatója azon idők minden mozgalmának, zavarának. Szabadságot előírhat jog és törvény (normatív szabadság, amely mindig papiroson marad!), de nem ad a természet, amelytől csak személyes képességek erednek; ezek azután viszont az egyesnek biztosítanak tényleges szabadságot. A fogalmilag szabad-ember tárgyaltan képzet, feltevés, amely egyike a legveszedelmesebb emberi

hiedelmeknek, mert egyike a leghamisabb feltevéseknek. Mint minden téveszmének ártalmassága abból ered, hogy lépten-nyomon a való élet megváltoztathatatlan tényeibe ütközik, a tényleges erőkülönbségek irracionális tényeibe, amelyeken a konkrét hatalmi viszonyok alapulnak. A szabadságnak ilyen fölfogása tehát kénytelen a különbségek bizonyos mérvű tagadásával magát körülbástyázni és visszanyúlni a demokratizmus próton pseudoszához: az *egyenlőséghez*.

IV. Az állam ethikai céljával és annak alapfeltételével, a benne élők szabadságával tehát összeférhetetlen az elnyomásra alapított uralom, az önérdékű kormányzás. Az ily természetű kormányformák — szemben az önzetlen uralkodással — romlottak, elfajultak (*παρεχβύσεις*; Polit. 1279a 17).

A legjobb állami berendezés ezek szerint nyilván az, amely a leginkább biztosítja, hogy az *ἐλευθερία*-nak nevezett lelki diszpozíció a maga kibontakozásával a polgárok legteljesebb erkölcsi fejlettségét és ezzel a legnagyobb közboldogságot eredményezze (Polit. VII.). Ez tehát az *ἀρχὴ τῶν ἐλευθέρων*-nak is a lényege: gondoskodás a közösség erkölcsi tökéletesbüléséről, az *εὐδαιμονία*-ról. Az állam az ethikai nevelés kerete. Ezért Arisztoteles demokratizmusa nemcsak korlátokat szab az egyéni önkénynek, de ezenfelül azt is megkívánja a kormányzattól, hogy az állami cél megvalósítása — a közjó — érdekében messzemenően avatkozzék be az alárendeltek életébe. Ezen a ponton azután éles ellentétben áll az újkori demokratizmus államellenes liberalizmusával, amely még az ilyenfajta beavatkozást is elvileg kizárja — épen a szabadságról alkotott radikális merev fogalma miatt. A mai demokratizmus a maga sok tekintetben negativisztikus elutasító álláspontjáról a felsőbbség uralmának berendezését akarja fölborítani, a központi kormányzatot ledönteni (tanácsrendszer) és végeredetben mindezt a szabadság tagadó fogalmazásából kiindulólág: az ember legyen mentes minden auktoritástól, még a jóindulatától is. Van ebben az elutasító fölfogásban sok indokolt gyanakvás az emberi önzetlenséggel szemben. Innen a politikai egyen-

jogusításnak — épen az «önrendelkezés» biztosítása céljából — mindenki számára való egyenlő követelése is.

Aristoteles Politika-jában is rejtve ott lappang az a gondolat, hogy alig akad oly kiváló egyes, illetőleg egyesek, akik, ha állandó birtokosai a kormányhatalomnak, önzetlenségüket változatlanul meg tudnák őrizni. Azért nála is, ha tán utolsó sorban is, de a bizalmatlanságnak ez az árnya is közrehat abban, hogy a helyes államok (*ὀρθαὶ πολιτεῖαι*) kormányzását (az *ἀρχὴ τῶν ἐλευθέρων*-t) korántsem biztosítja kizáróan az értelmi és erkölcsi tekintetben kiválóbbaknak. Ellenkezőleg kétségtelen, hogy különböző szempontok, így elsősorban is az emberek bizonyos egyenlőségéről való felfogása stb., amelyekről alább lesz szó, ahhoz az állásponthez vezették, hogy a jó államok közt is első hely illeti meg az *ἀρχὴ πολιτικῆ* államát, a *πολιτεία*-t (ma még leginkább alkotmányos államnak nevezhetnők), amelyben minden polgárnak az is hivatásához tartozik, hogy turnusonként — a törvények keretein belül — az állam ügyeit intézze, különös tekintet nélkül alkalmasságára vagy alkalmatlanságára, egyedül a törvények rendszerétől nyerve útbaigazítást. Lényegében azonos berendezésű az államok állama, az eszményi állam is (*πολιτεία ἀρίστη*). Ezért, ha Aristoteles hideg értelmével nem teljesen összeférhetetlen a szubjektív állásfoglalás, úgy azt lehet mondani, hogy nemcsak a majd alább kifejtendő észokokból, de észrevehetően rokonszenve sugallatából is inkább a *politikai egyenjogúság* felé hajlik.

A reálpolitika általános szempontjaiból természetesen más képet nyújt az alárendeltek boldogítására irányuló kormányzat, amely még azonfelül nem is az erkölcsi és értelmi arisztokráciára támaszkodik. A közboldogítás önzetlenségének követelménye az utópiák körébe tartozik. Egy autokráciától mentes kormányzat, amely ha jóindulatot nem is, de az erőt mindenesetre nélkülözi, oly gyenge auctoritás marad, amely a politikai uralomra termett kiválóbbakat is arra kényszeríti, hogy lépten-nyomon engedményeket tegyenek az alsóbbrendűeknek nemesebb államcélok belátásától távol eső mindenféle, pl. gazdasági érdekének, egyéb vágyainak.

Ez az állameszme természetesen csupán az alárendeltekével azonos, azokkal mindenben közös érdekeket ismerhet, de nem ismerheti a felsőbbrendűek külön, mert külön politikai céljait, amelyek — miként nagy horderejű államügyek egyáltalán — egyedül a szellemi kiválasztottak által a kormányzottak szétágazó, partikuláris érdekeitől függetlenül és csakis azok feszélyező akaratnyilvánításának teljes kizárása mellett valósíthatók meg. Amíg a hatalom birtokosai csupán egy normát ismernek, az alattvalók «természetes szabadságát» és nem szabadulnak az ú. n. «szabadságjogok» kényszerképzetétől, szolgálva azok mindenkori pillanatnyilag vélt érdekét, addig távol vannak az igazi államiságtól, amely az arisztokratizmus képét viseli magán. Ez az eszme jelenti azt a politikai berendezést, amely a természetes különbségeknek megmásíthatatlan és ezért az állami élet rendjét is alapjában véve mindig meghatározó ténylegessége folytán az állami élet egész területén a kiválóbbak uralmát biztosítja. Az állam — örök eszméje szerint — az öncélú felsőbbrendűség autokratikus hatalmán épül fel. Független ez az állameszme épen úgy az alattvalók szabadságának tapasztalatellenes hipotézisétől, mint a közboldogítás utópikus előírásától. Ami a demokratizmus jóhiszemű kívánalmaiból valósággá is lesz, az annyi, hogy az alsóbbrendűek — ezeknek az eszméknek sugalló hatása alatt — vizsgálván természetesnek és elidegeníthetetlennek hirdetett szabadságuk épségét, annak csorbait a forradalmak mindent felörlő köszörűjén igyekeznek eltüntetni.

V. Minden demokratizmus éle az egyéni törekvések anarchiája ellen irányul; ennek következtében az individuális különserülések fölé emelkedő, azokat átfogó, a különbségeket kiegyenlítő jellege van. Figyelme az általános mozzanatokra irányul; a demokratizmus tehát szükségképen az *egyenlőség* fogalmát involválja.

Az emberek egyenlőségének (*ἰσότης, ὁμοιότης*) nem csekély szerepe van Aristoteles Politika-jában. Annak a gondolatnak sűrű visszatérése, hogy az embereket bizonyos egyenlőségi vonatkozások fűzik össze, már csak azért is je-

lentős, mert ellentétes lehet azzal a belátással, amely az első feltétel az állami élet eleven menetének megértéséhez és magyarázatához : a lelkiség egyéni különszerűsége, a tulajdonságok és képességeknek ugyanazon társas körben egyének szerinti imponderábilis minőségi eltérése. Aristoteles sem veszi kellő élességgel szemügyre a politikai élet realitásában mutatkozó emberi sokféleséget, amely mindenkor bőszéges magyarázatát kell hogy adja a legnyersebb politikai egyenlőtlenségnek. Aristoteles nem individualista : ezért általában könnyen megy el az élet harcának, az akarat hőseinek nagy alakjai mellett.

Lépten-nyomon érezzük a Politika-ban, hogy Aristoteles nagy jelentőséget tulajdonít az emberek közötti természetes hasonlósági és egyenlőségi vonatkozásoknak (Polit. 1261a 32) ; magának eszményi államának politikai jogegyenlőségét is az egyenlőségből folyó egyenlő elbánás elvére állítja (Polit. 1325b 7 ; 1328a 35 ; 1332a 35 ; 1332b 25). Az *ἴσοι καὶ ὅμοιοι* kifejezéseknek gyakori ismétlődése utal arra, hogy az egyenlőségi vonatkozásokban, miként minden demokratizmus, úgy Aristoteles is alapjelenséget lát, ha nem is azzal a dogmatikus merevséggel, amellyel a gyakorlati mozgalmak doktriner vezetői szokták az *æqualitas* fogalmát elméletük központjába helyezni, tagadva az *inæqualitás*nak még lehetőségét is. Az ő *σπουδαῖος ἄνθρωπος*-je is épen csak a középszerűnél jobb embert jelenti. De igazi emberi felsőbbrendűség, amely a kiváló embert minden ellenvetést kizáróan emelné embertársai fölé az istenek vagy hősök magaslatára — szerinte nincsen, illetőleg nehezen képzelhető (Polit. 1332b 23.). Aristoteles a felvilágosultság kételyének hangján beszél az ilyen ember létezésének lehetőségéről ; hiszen azt csak mitikus hagyományok őrzik vagy a távoli keletről hozott hírek állítják (Polit. 1332b 16.). A korabeli Hellasz is csak azért nem ismeri a királyság intézményét, mert az emberek immár annyira egyenlők, hogy senki sincsen embertársai fölött a döntő fölény helyzetében (Polit. 1313a 6.). Az ilyen ember egyébként is csak anomáliát teremtene az államban, amelynek keretén túlnőne, mintha csak istenség volna. A földi

állam nagy zavarban szokott lenni, hogy mit tegyen az ilyen emberrel, akivel szemben Aristoteles is alig-alig tud más tanácsot adni, mint az államból való időleges kizárást, az osztrakizmust (Polit. 1284b 15.). Ha azonban mégis akadnának ilyen kiváló emberek, azok olyanok volnának itt a földön, mint az istenek (Polit. 1284a 11.); ezeket a jó állam uralkodóknak ismeri el, vagy amennyiben ilyen földöntúli kiválóság egyetlen személyben jelentkezik, azt korlátlan hatalmú királyának fogadja (Polit. 1288a 28.).

Aristoteles nem titkolja, hogy ilyenféle kiválóság létezésében nem hisz. Az emberek általában nagyon hasonlóak és egyenlők, a középszerűség körül találkoznak; azok mindig is a legjobb államok, amelyekben a közepesség (*μεσότης, τὸ μέσον* = a középosztály) viszi a főszerepet (Polit. 1295b 25). Ezért általában bizalmatlannak mondható minden a közepességet felülhaladó egyéni készséggel, akarati képességgel szemben. Nem is mulasztja el sohasem, hogy az egyesek vagy csoportok hatalmi törekvéseit illetően szigorú elítélő álláspontját le ne szögezze. Különösen makacs ellenzője a «nagy ember» impulzív vagy épen erőszakos politikájának (Polit. 1325b 1), elítélője a nagy autokratáknak. Legelvetendőbb államformának természetesen a tiranniszt tartja, amint hogy minden demokratizmus első támadása az individuumnak szól.

Aristoteles az államra vonatkozó kérdésekben a legkövetkezetesebb *kollektivista*. A nagy vonatkozásokra irányuló szemléletében nem ismer semmi elhajlást az individualista álláspont felé. Állameszménye is a kollektív államfőiség gondolatának, az újkori átalakulásban népszuverénitásnak nevezett elvnek megvalósítása. Ennek végső forrása a természetesnek elfogadott egyenlőség: a szabad emberek valóminő egyenlőségén sarkallik a legjobb állam berendezése. Az egyenlőség ad mindenkinek jogcímet a politikai szerepléshez, az államügyekbe való beleszóláshoz. Abból az állami rendből, hogy a polgárok fölváltva kormányoznak és kormányoztatnak, senkit kizárni nem lehet (Polit. 1288a 14). Maga az igazság kívánja, hogy egyenlők egyenlő módon

osztózzanak az államügyek intézésében. Ha közöttük politikai egyenlőtlenség volna, tehát pl. individuális államfőnség, akár egyeduralmi kormányforma, akár arisztokrácia állna fenn, ez a természetnek volna ellenére (Polit. 1288 a 1; 1287a 10). A legjobb állam polgárai törvényszabta rendben és szabályos időközökben váltakozva töltik be a közfunkciókat és így elvileg valamennyien kormányoznak (Polit. 1287a 16). A rotációs kormányzat elve fölváltva kíván kormányzó-i képességet és alattvalói engedelmességet a polgároktól (*ἀρχεῖν καὶ ἀρχεσθαι κατὰ νόμον*; Polit. 1288 a 14). Az államügyek intézésének mikéntjét törvények írják elő, amelyek eleve megkötik az egyéni akarat anarchiáját.

Az igazán jó államban tehát eszmeileg a *törvények* uralkodnak, mert sokkal kívánatosabb a törvények uralma, mint az egyeseké (Polit. 1287 a 18). Az egyes ember ingatagságával, szeszélyével szemben a törvény személytelensége és állandósága (Polit. 1287a) egyik biztosítéka a jó kormányzatnak. Az aristotelesi legjobb állam tehát alkotmányos állam; jogállam, amelyben a szuverén a törvények rendszere. A polgárok egész politikai életét a szabályok tömkelege határozza meg, kizárván minden olyan törekvést, amely hatalmi viszonyt teremthetne és ezzel arisztokráciára vagy egyeduralomra vezethetne.

VI. A polgárok egyenlőségére alapított tiszta jogállamban a szuverénitás alánya következetesen egyedül a polgárok *összessége*, gyakorlatilag pedig azoknak nagyobb csoportja, a többsége lehet. Azt a kérdést, hogy vajjon kit illessen az államfőnség, Aristoteles tényleg úgy dönti el, hogy az legalkalmasabban a nagyszám, a nép, a sokfejű tömeg vállain nyugszik (*τὸ πλῆθος*; Polit. 1281a 39). Ma azt mondjuk, hogy Aristoteles nyíltan a *népszuverénitás* alapjára helyezi az állam berendezését. Az emberek egyenlősége alapján véve oly kétségtelen, hogy semmi sem indokolja egy vagy néhány embernek uralmát (Polit. 1279a 9) — ez kedvenc gondolata, mely vissza-visszatér. Az egyeduralmi és arisztokratikus kormányformának egyébként is sok belső baja, nehézsége van (Polit. 1281a 11), úgy hogy végül is legjobb-

nak látszik, ha a polgárok egész tömege az állam ura. Indokolja ezt először is többségük, mert számbeli túlsúlyban vannak a kiválóbbak minoritásával szemben. Ezt a körülményt ugyan Aristoteles nem tartja annyira lényegesnek, hogy argumentumként hozná fel, bár viszont teljességgel nem becsüli le, mert elég gyakran mutat rá a többségnek számarányában rejlő fölényére. Mégis a döntő belső érvet a népszuverénitás mellett abban találja, hogy a nagyobb tömeg, az egybegyűlt sokaság még akkor is helyesebben ítél, bölcsebben határoz, mint a kisszámúak, ha külön-külön véve egyenként egyikük sem éri el a kiválóbb ember értelmi és erkölcsi szintjét. A nagyobb tömegnek egyes tagjai külön-külön nem sokat érnek, együttesen mégis többet tesznek ki, akárcsak a társas étkezésre összejött emberek eledele is több lesz, mint egy valakié, akinek több van, mint az összesereglettek közül bárkinek; végül is értékesebb eredmény kerekedik ki a nagy tömegből, mint amilyen a kisebbtől, vagy éppen az egyes embertől kitelik (Polit. 1281a 39). A népszuverénitást tehát formailag ugyan az emberek egyenlőségének elemi feltevése involválja, belsőleg azonban a tömeg szellemi felsőbbisége teszi indokolttá.

Minden *kollektív politikai tényező*, amilyen a polgárok képzeleti egysége és az ezen alapuló népfönségi eszme, a tömeg és többsége mint politikai túlsúly, csak úgy, mint a kollektív tudat imént szóvátett aristotelesi gondolata, mind egy-egy konstrukciója az elmének. Ezeknek természetes forrása, rugója a demokratizmusnak itt kifejtett álláspontja minden autokratizmus, így elsősorban az egyéniség dinamikus túltengései ellen. A demokrata gondolat pedig végeregetben a legáltalánosabb racionalizmus gondolkodásmódjából táplálkozik, készen kapva attól a hajlamot, hogy a dolgokat kizárólag nagy formális összefüggésükben lássuk. Ebből az irányból ered a demokratizmus próton pszeudosa, amely az egyenlőségről szól. A kiválóbbak uralmának ledöntéséhez az első lépés az egyéni erők differenciáltságának a mechanikus egyenlősítés által való tagadása: ez a negáció az, amit az egyenlőségi eszmék kifejeznek és amellyel minden demo-

kratizmus nemcsak gyakorlati propagandáját, de elvi tanításait is kezdi. Ez a mechanikus egyenlősítés szükségképi folyamánya annak a formalizmusnak, amely a valóság egyedileg meghatározott eleven folyamataira előre kiszabott általános kereteket erőszakol. Az ilyen módon elemeiben nivelált közületben alá- és fölérendeltségi viszonyt már csak valaminő konstruált tényező (amely nyilván alig lehet más, mint a «többség» mennyisége) hozhat létre. Az államnak ez a megszerkesztett hatalmassága az a kollektív politikai tényező, amelyet a természetes egyéni felsőbbrendűséggel szembe szegez, mikor a nagyobb mennyiség számára követeli a politikai uralmat.

A *többségi elvben* az erősebb individuum gúzsbakötésének fejlettebb alakjával, mert demokratikus koroknak már idősebb stádiumában fellépő formájával állunk szemben. Figyelmünk kívül hagyva ehelyütt a társas élet örök erkölcsi korlátait az erősebb önkényének kilengéseivel szemben, valamint a mindenkori konvencionális szokások megkötő erejét, — a demokratikus mozgalmak virulens korszaka a *szabadságesszmék* kibontakozásával érkezik el. Karöltve jön, mint a liberté elméleti igazolása, az égalité des hommes. Az autokratizmus első veszedelmesebb ellenfele a «szabadságjogokkal» túlterhelt «természetes ember». Ugyanakkor további bilincseket az uralkodásra termett kiválóbbak kezére a konstitúció merev nyűgös formái tesznek. Csak a további változások vetik a köztudat felszínére és juttatják el a legalsó rétegek körébe a többség megfélembbezhetetlen tekintélyének elvét. Megindítja a folyamatot az, hogy a természetes felsőbbség általános tisztelete csődöt mond. Ahol pedig ez már beállt, ott meggyökeresedik az elv, hogy döntő súlyt az államéletben a számbeli fölény jelent, tekintélye, befolyása a nagyobb tömegnek van, a számbelileg legtöbb akarata a legfőbb akarát. A nagyszám bálványá minden megad, mert minden hiányt, gyengeséget pótol a maga mechanikus összegeződésében.

A többségi elv a politikai életnek egyik legkártékonyabb tényezője, mert, ha következetesen érvényesül, egyik legkonokabb kerékkötője annak, hogy a jobb, értékesebb kisebb-

ség akarata érvényesüljön a legfőbb államérdek szolgálatában. Az ilyen államban eleve hitelét veszítette az az eszme, amelyhez kevés ember köti nevét és fordítva. A nagyszám tisztelete minden demokratizmus gondolkodásának előterében van, mert erős eszköze a közepesen felülemelkedők letörésének. Jelszava: «tömegek», «milliók»; ezek a varázsos és egyben terrorisztikus szavak nehezednek végzetyszerű súllyal a vezetésre és uralkodásra hivatottakra.

A nagy-tömeg politikai túlsúlyát, amelyet Aristoteles az államfőnség legalkalmasabb formájának tekint, sajtáságos módon igyekszik igazolni (Polit. 1281a 39). Szerinte ha többen ülnek össze tanácskozássra, ítélezésre, bölcsőbb elhatározásra jutnak, mint a magára maradt egyes ember vagy kisszámú kiválóság. Az egyes talán különb, mint a tömegnek tagjai külön-külön véve; de — mint fentebb láttuk — a sokaság a maga egészében értelmileg jobb és ezért helyesebb belátásra jut. A sokaság véleménye azáltal, hogy közösen alakul ki, jobb, értékesebb lesz, mint az egyes emberé lenne.

Ebben a konstrukcióban a *kollektív tudat*nak egy esetével állunk szemben. Aristoteles a tömeget alkotó egyes tudatokból konstruált valami magasabb egységet, amelyet mint önálló tényezőt hiposztazál. Összegezhetőnek, egymást kiegészítőnek tartja mindazon ismereteket, képességeket, amelyek a sokaság egyes tagjaiban elszórtan vannak meg. A véleményeknek egymást kölcsönösen helyesbítő összevonása lebeghet a szeme előtt, amikor a tömeg közös értelmi munkájának eredményét olyan magasra értékeli. Aristotelest ezen a ponton nyilván messzebb ragadta a konstrukció, mint más esetekben is a lelki élet terén. A szokottnál is erősebb formalizmus ez, amikor egyáltalán lelki kvalitásoknak ilyen összegezésére gondol, illetőleg amikor a nagyobb mennyiséget jobb minőségre akarja kikerekíteni. Miután a lelki életben nincsen értelme a mennyiség fogalmának, nem lehet az egyéni tudatok szerves halmozódásáról sem beszélni. Minden szellemi készség és kiválóság ép úgy az egyénhez kötött, mint minden felsőbbrendű emberi alkotás. Amit a

sokaság végez ítéletben és határozatban, az soha sem haladhatja felül az egyes tagok értelmi szintjét, mert tartalmilag sem újat, sem jobbat nem ad, mint ami az egyesekben meg van. Azok a lélektani kutatások, amelyek a tömeges együttlétnek különböző alakját teszik vizsgálat tárgyává, megépen arra a megállapításra hajlanak, hogy a tömeg-együttlét bénítólag hat az egyén értelmi készségeire, aminek következménye az, hogy a tömegszerűen létrejött végső eredményen az egyesek értelmi szintje alá süllyed.

Aristoteles mindenestre döntő érvként hozza fel és értékeli ily magasra a kollektív tudást. Ami itt bennünket érdekel, az elsősorban az, hogy a sokaság értelmi teljesítményének ilyen nagyratartásával a demokratizmus követelményét, a többség uralmát akarja igazolni. Ez pedig maga csak következetes érvényesítése antiindividualista álláspontjának, végeredetben minden autokratizmus ellen való állásfoglalásának.

*

De nem szeretném, ha Aristotelész politikai gondolkodásáról hamis benyomás keletkeznék azáltal, hogy a demokratizmusnak nevezett világnézeti keretek közé helyeztem. Aristoteles egyetemes demokratizmusa nem a modern radikális demokratizmus, tehát nem jelenti azt, mintha államelménye a korlátjait ledöntött kötetlen demokrácia berendezése volna. Politikai gondolkodásában is a csorbítatlan antik ember áll előttünk, a maga arisztokratikus erkölestanával. A rabszolgaságot természetesnek és szükségesnek tartja, mert a testi munka az erkölcsi élet leküzdhetetlen akadályja. A *βίναυσος*, az egyszerű mesterember, nem lehet tagja az állami közösségnek, mert képtelen annak erkölcsi céljára törekedni. Az államot alkotó — egymás közt egyenlő — szabad emberek arisztokrata közület a testi munkásoknak számban is kisebb csoportja felett. Aristoteles legjobb állama tulajdonképpen *arisztokratikus köztársaság*, amelynek hatalmi tagozódásában azonban épen a hatalom eleme nem domborodik ki, mert a munkavégző elem természetes

alárendeltségben él. De az eszményi államnak így is határozott uralmi berendezése van, amelyben a szupremácia egy természetesen görög fajiságú államalkotó csoporté. A faji elkülönülés eredeti antihumanitárius gondolata csillog meg azon a helyen, amikor a legjobb állam berendezésénél sem mellőzi a hatalomgyakorló csoport történeti beállítását és amikor leplezetlen büszke öntudattal görög faját jelöli meg mint olyat, amely egyedül alkalmas az államiság örök ethikai céljának keresésére (Polit. VII. 7.).

ISMERTETÉSEK, BIRÁLATOK.

R. Müller-Freienfels. *Persönlichkeit und Weltanschauung. Psychologische Untersuchungen zu Religion, Kunst und Philosophie.* (Teubner, Leipzig-Berlin, 1919.)

Egy ember művészi iránya, vallási vagy filozófiai világnézete a legszorosabb kapcsolatban áll lelki sajátosságaival. Müller-Freienfels könyve ezt a kapcsolatot törekszik megvilágítani és bizonyítani, hogy minden egyéniség tipikus diszpozíciók produktuma, a világnézet pedig ezeknek a diszpozícióknak szükségszerű, természetes hatása. Vizsgálódásait az *én* fogalmán kezdi. Hogy az *én* fogalmához eljussak, el kell tőle mindazt választanom, ami *nem én*. Az *én* az átélő, a *nem én* az, amit átélünk, az *én* a lelki funkciók, a *nem én* a lelki tartalmak összege. *Tartalmak:* az érzet, képzet, fogalom, *funkciók:* az érzékelés, az elképzelés, a felfogás (intellektuálisak), az érzelem, szenvedély, vágy (affektívák, az *énből* magából eredők). Az embereket nem csak a lelki tartalom különbözteti meg egymástól, hanem az énszerűség (funkciók) is. Az emberek funkcióinak különböző voltát nevezük *egyéniség*-nek. Az egyéni különbségek a funkciók prevalenciakülönbségén alapulnak, különböző emberekben különböző funkciók különbözőképpen érvényesülnek. Ha az egyéniségeket a funkciók prevalenciája alapján csoportokba osztjuk, megkapjuk a *tipus* fogalmát. Az egyéniség az idők folyamán változik ugyan, de rendes körülmények között ez a változás oly lassú, hogy bátran beszélhetünk az egyéniség «relatív konstansságáról». Az egyéniség szabja meg, hogy milyen tartalmakat vesz föl a lélek, ha pedig a fölvelt és földolgozott tartalmak összegét világnézetnek nevezük, mondhatjuk, hogy az *én* sajátossága egyértelműen határozza meg az ember világnézetét.

Számtalan típust kapnánk, ha a funkciók valamennyi korrelációját tekintetbe vennénk. Sőt nem csak egyes emberek közt különböztethetünk meg típusokat, beszélhetünk rassztípusról, környezettípusról (különböző éghajlat alatt, különböző gazdasági viszonyok közt élők), időtípusról (antik ember, reneszánszember), a «paraszt»-ról, a «gentleman»-ról, stb.

Az egyéniség olyan faktorok összhatásából keletkezik, amelyek egyrészt az *énben*, másrészt a külvilágban gyökereznek. Az első

csoportba az általános és speciális átöröklés, a nemi hovatarozás, a fokozatos megérés, a betegségek és a tudatos önnevelés tartoznak, a másodikba a táplálkozás, a természeti és szociális környezet hatásai, a mások által való neveltetés, a foglalkozási ág. Aszerint, hogy melyik tényező a legerősebb, megint új típusok határozhatók el. Vannak, akiknél az ében gyökerező tényezők erősebbek (Schopenhauer), vannak, akiknél a külvilágban (Schelling), vannak, akiknél a kettő összhataa kölcsönös megerősítésben nyilvánul, vannak, akik a környezetükben nem találják föl az énjüknek megfelelő hatásokat és énjük vagy tökéletesen aláveti magát a külvilág hatásának vagy pedig még nagyobb mértékben fejlődik ki (kontra- v. reakciós-fejlődés).

Művészetben, vallásban, filozófiában sok objektív faktor van ugyan, de sok szubjektív is : a művész, a hívő, a filozófus egyéni látása, egyéni gondolkodásmódja. Művész, hívő, filozófus általánosnak és abszolotnak gondolja ezeket a faktorokat, holott mindenki számára más jelentenek. Nem csak az alkotóban, a közönségben is működnek közre ilyen szubjektív, pszichológiai faktorok, aminek következtében a *tradíció* fogalma is új jelentést nyer. A tradíció sem valami objektív dolog, az is egyénilag hat. Az embereknek általában két típusa van a tradíciókhoz való viszony szerint. Vannak *kiépítők* (Rafael), akik megfelelő környezetben születtek, nincsenek küzdelmek, sőt koruk rendesen túlbcsüli őket (Felix Mendelssohn, Paul Heyse, Lenbach). Vannak viszont *főlforgatók* (Michelangelo), akik nem a meglévőt tökéletesítik, hanem a fejlődés új irányát szabják meg.

Ezután foglalkozik a *pszichológiai típusokkal*. Vannak affektív és intellektuális típusok. Az affektív típusok a következők :

- | | | |
|--------------------------|---|-------------------------|
| 1. A csökkent önértés. | } | Individuális érzelmek. |
| 2. A fokozott önértés. | | |
| 3. Agresszív érzelmek | } | Szociális érzelmek. |
| 4. Szimpatikus érzelmek. | | |
| 5. Nemi érzelmek. | | A fajfentartás érzelme. |

A *csökkent önértés* nyomott kedélyben, gyöngeségben, depresszióban nyilvánul. Az ember kicsinynek, jelentéktelennek érzi magát, mindent, ami rajta kívül áll, óriásinak. Az én eltörpül a személytelen, világbíró hatalmak előtt, a sors szab irányt a cselekedeteknek, nem a szabad akarat, az ember legfőbb kegyelmet és megváltást nyerhet. A sötét színek különös erővel

érvényesülnek, a világoosság csak a kontraszt kedvéért szerepel. A legtöbb vallás ilyen depresszív hangulatban gyökerezik, a görög nép vallása is, a zsidó is, a keresztény is. Ilyen érzéseknek köszöni létét a tragédia (l. a görög tragédiák kardalait). Ily érzések hatják át a világfájdalmakról zengő költők líráját (Young, Musset, Leopardi, Hölderlin, Lenau). A zenében Beethoven («Es muss sein», «So klopft das Schicksal an die Pforte») és Chopin, az építészetben hatalmas, komor templomok, a festészetben Rembrandt öregkori képei és a «Megfeszítés» (Meister des Marienlebens) jellemzők a típusra. Ami a filozófiát illeti, az etikában a kynikusok, a sztoikusok, a gnosztikusok, az apologeták és Spinoza, a metafizikában az Upanisádok állnak hatása alatt.

A depresszív típus ellentéte a *fokozott önértés* típusa. Ha mindenben az előbb vázoltak ellenkezőjét vesszük, megkapjuk legfőbb jellemvonásait. Megszűnik a nagy különbség isten és ember között, az én, az akarat mindenben győzedelmeskedik, még a halálon is. Közvetlen megnyilatkozásai a vígság, féktelenség, az erő érzése, közvetettek a büszkeség, a góg. Példái: a vallásban Homeros istenvilága, az elvilágiasodott kereszténység (III. Innocent, X. Leo), a zenében egyrészt Händel és Wagner élettől duzadó fensége, másrészt Haydn és Mozart kedves könnyedsége. A költészetben ennek megfelelően egyrészt Pindaros, Corneille, Racine, Schiller, másrészt Anakreon és Horatius. Shakespeareben mindkét forma egyesül. Újabban Liliencron, Dehmel, George mutatnak bizonyos hasonlóságot a típushoz, de tompábban élettelenebbül. Az építészetben büszke paloták, gotikus templomok égbetörő tornyokkal, a festészetben Rafael és Tizian, Franz Hals és Rubens, Jan Steens és Van Dyk, Watteau és Fragonard, a szobrászatban Pheidias, Praxiteles, a Laokoon-csoport pátosza és a nápolyi muzeum «Flórá»-jának bája tükrözik karakterét. Az újabbak közül Millet, Meunier és az impresszionisták sorolhatók ide, de rajtuk is érzik «reaktív» voltuk. E típus filozófusai Platon, Epikuros, Giordano Bruno, Leibniz, Fichte, de Feuerbachban, Dühringben, Hartmannban is fedezhetők föl rokonvonások.

Az *agresszív érzelmek* más ének megsemmisítésére vagy kisebbítésére törekzenek. Alfajai a gyűlölet, harag, irigység, bosszúvágy, ideálisabb formái a gúny, az irónia. A vallás idegen népek istenei ellen fordul. Idegen istenek hiányában azonban egyazon népek istenei is egymásra támadhatnak és ekkor az ellenfélre halmozódik minden csunya és nevetséges (a sátán a kereszténység-

ben). Ezek az érzelmek teremtették meg a költészetben a görögök iambosát és a szatirát (Archilochos, Persius, Voltaire, Thackeray, Heine, Shaw), a képzőművészetben pedig a karrikatúrát (Hogarth, Callot, Carraci, Daumier, a mai élelapok rajzolóí). Az agresszív filozófia az ostoba tudatlanságban és a banális átlagemberben látja ellenségét. Első képviselője Herakleitos, de a típus legjellemzőbb alakja Schopenhauer.

A negyedik osztályba a *szimpatikus érzelmek* tartoznak, amelyekkel más emberek vagy közösségek iránt érzünk. Ez a típus mindenben ellentéte az előbbinek. Amíg az agresszív érzélem a valóságot eltorzítja, addig a szimpatikus érzélem idealizálja. Ide tartoznak (a szó nemesebb értelmében), a családszeretet, hazaszeretet, általános emberszeretet, sőt ezen túl az állatok, növények, az egész természet szeretete. A vallások közül a kereszténység testesíti meg leginkább ezt az eszínét, de sok van belőle a pantheisztikus rendszerekben is. Az irodalomban Jean Paul a szegények, Dickens az elnyomottak (főként gyermekek), Tolsztoj és Dosztojevszki az orosz nép, Hauptmann a takácsok szószólója és ügyük felkarolója. Rousseau és Goethe természetszeretete és Walt Whitman legszélesebb körre fokozott szimpátiája a típus legjellemzőbb költői megnyilvánulása. A képzőművészet is fölfelezi a természetet és témául kedves, idillikus jeleneteket választ (Ludwig Richter: «Kindertanz»). Az altruizmus, a szocializmus és az egyházaktól független filantrop intézmények a filozófiában mutatják ilyen érzelmek hatását.

Az utolsó csoportba az *erotikus érzelmek* tartoznak. Az erotikus világnézetben minden erogénnek különös jelentősége van. A valláshoz való kapcsolatát a szexuális és vallásos extázis hasonlósága teremti meg (Fallus-tisztelet, luperkáliák, orgiák, templomprostitúciók Ázsiában, Görögországban, Rómában, sőt Mexikóban és Japánban is). Ennek a kultusznak ideális tartalmát az ember és a természet termékenységének analógiája adja. Erotikus egyének számára nem erotikus vallás is nemi képzetekkel kapcsolódik (Madonna-kultusz, az apácák Jézus menyasszonyai, stb.). Mohammed erotikumra hajló egyénisége a paradicsom képzetéhez is szexuális képzeteket fűzött. A költészetben a hellenizmus elégiái, ma Wedekind és Dehmel teszik uralkodóvá a nemi ösztönt. A képzőművészet figyelme az emberi test felé fordul és arra törekszik, hogy az általa keltett inger minél erősebbre fokozódjék (Rops, Beardsley). A filozófiában Weininger, a pszichológiában Freud képviselik e típust.

Az affektív típusok után az intellektuális típusokat veszi sorra. Aszerint, hogy az ember hogyan foglal állást a külvilággal szemben, megkülönböztet *passzív-szubjektív* (érzelmi), *aktív-szubjektív* (akarati) és *objektív* (értelmi) embereket. A vallás terén egyformán föltalálható az érzelmi ember mélységes kedélyhangulata, az akarati ember cselekedetekben megnyilvánuló vallásossága (Joh. Müller) és az értelmi ember dogmákat magyarázó dialektikája (apologeták). A művészetekben a műélvező szubjektivitása a műalkotásba való beleérzésben, objektivitása a műalkotás pártatlan szemlélésében nyilvánul. A szubjektív művész magát adja a műben, az objektív vagy a természet hű képét vagy immanens törvényeket uraló architektonikát. Eszerint beszélhetünk tartalmi és formai objektivitásról. Szubjektív művészek: Schumann, Hofmannsthal, az expresszionisták, tartalmilag objektívek a programzenészek, Zola, Menzel (naturalisták), formailag objektívek egy 17. századbeli fugaszerző, a Parnasszisták, Marées (formalisták). A filozófiában az érzelmi ember (Rousseau) rendszeren minden metódus nélkül való és nem képes rendszert alkotni, az akarati ember (Fichte) ellentmondást nem tűrően követeli a maga igazának elismerését, az értelmi ember viszont kikapesolja a szubjektivitást és csodálatraméltó szisztémákat épít (Aristoteles, Herbart).

A lelki működés ritmusát tekintve vannak *sztatikusok* és *dinamikusok*. A sztatikus ember valami mozdulatlanságot, a dinamikus mozgást érez mindenben. Az indiaiak vallásképzetei sztatikusak, a germánokéi dinamikusak, a túlvilág elképzelése a buddhizmusban sztatikus (nirvána), a germánoknál dinamikus (Wallhalla). A művészetek közül a zenének és költészetnek specifikus dinamikája, a képzőművészeteknek specifikus sztatikája van. Azonban a leíró költők (O. Ludwig, Hauptmann), ellentétben Dickensszel, Heinrich Mannal, a futuristákkal, sztatikusok, a dór építészet, Pheidias, a román stílus, Rafael (szemben az egyiptomiak építészetével, a gotikával, barokkkal, Rembrandttal, Michelangeloval, a rokokóval) dinamikus. Egymás mellett közli a könyv Millet «Magvető»-jét és ugyanazt Van Gogh kópójában. A kópia nem más, mint Millet sztatikájának lefordítása Van Gogh dinamikájára. A filozófiában az eleaiak, Spinoza sztatikusok, Herakleitos, Leibniz, Ostwald dinamikusok.

Az intellektus 3 főfunkciója szerint vannak *szenzorikusok* (az érzéki szemlélet prevalenciája; a vallásban a fétisizmus, a

művészetben hangbeli, színbeli vagy ornamentikai hatáskeresés, mint Verlainnél és az impresszionistáknál, a filozófiában az empirizmus, materializmus, realizmus, szenzualizmus, i. Demokritos, Bacon, Locke, Mach, Haeckel), *imaginativok* (a szemléletes fantázia pr., a vallásban nem különbözik nagyon a szenzorikus tipustól, a művészek az ébredő asszociációk hatását keresik, mint Liszt, R. Strauss, a legtöbb költő, Böcklin, Klinger, Wang-Wei és iskolája, a filozófiában Schellingnél vagy az intuició tanában mutatkozik) és e két konkrét tipussal szemben az *absztrakt gondolkodók* (a görög filozófusok, de Szt. Ágoston és aquinoi Szt. Tamás is az «ideá»-ban keresték az istent; a művészetben allegoriákban nyilvánul meg az absztrakció, a filozófiában, ahol a legtagabb tere van, szemben a szenzorikusokkal, spiritualizmusban, idealizmusban, apriorizmusban, i. Platon, Leibniz, Husserl).

A gondolkodás módját tekintve vannak speciális gondolkodók és tiposus gondolkodók, vannak, akik mindenben sokaságot látnak (*pluralisták*) és vannak, akik egységet (*egységesítők*). A polytheizmus, a katolikus szentek tisztelete pluralista, a protestantizmus, de főként a pantheizmus egységesítő tendencia hatása. A művészetben a romanticizmus, naturalizmus (van Eyk, Zola) jelentik a pluralizmust, a klasszicizmus (Sophokles, Racine, Goethe, Rafael) az egységesítést (újabban Marées). Már a hármasesység, a szereplők tipikus volta (a király, a pap, stb.) mutatják a klasszicizmus tiposus gondolkodását. A zenében Haydn homofóniájával szemben (egységesítés) újabban a pluralizmus érvényesül (Wagner, Brukner, Strauss). A filozófiában a dolog természetete szerint főleg egységesítők vannak. A *vizuális, akusztikus, motorikus* típusok közti különbség főként a művészek közt található föl. Abnormis lelki jelenségek prevalenciája, misztika, «fausse reconnaissance», hallucinációk, színvakság, synesztézisek is rányomják az egyénre a típus bélyegét.

Főnti szempontok alapján öt embert tesz vizsgálat tárgyává: *Luthert, Goethet, Wagnert, Dürert* és *Kantot*. Megállapítja típusait, amelyeket aztán összhangba hoz világnézetükkal. Mindezekből kitűnik, hogy az időbeli, történelmi faktorok (kor) nem játszanak akkora szerepet a világnézet kialakulásában, mint az időtlen pszichológiai tényezők (az egyén). Ennek alapján a történelem is egészen új jelentést nyer. Nem lesz többé egyszer előforduló okok és események káosza, hanem a sokféleségben is kevés számú, mindig visszatérő, határozott pszichológiai típusok meg-

megújuló küzdelme, amely az egyéniségből magából, gyakran a kor szellemével ellenkező világnézetet teremt. A tényeket eszerint csak úgy ismerhetjük meg, ha azokat pszichológiai okokra és körülményekre vezetjük vissza. Minden megismerés tehát relativ és pszichológiai törvényszerűségeken gyökerezik. Ezt az álláspontot Müller-Freienfels *pszichológiai relativizmusnak* nevezi és ebben látja az ismeret hitelességének egyetlen biztos kritériumát.

Igen érdekes problémák és igen időszerűek. Irodalom- és műtörténészek egymást túllicítálva magyarázzák a korokat, a miliő hatását a művészekre — és emellett teljesen megelégednek az egyéniségről. Jó volt hangsúlyozni, hogy a hívő, a művész, a filozófus énje sem másodrangú tényező. Nagyon természetes reakció, hogy Müller-Freienfels most az egyéniségben keresi a világnézet kialakulásának legfőbb okát. Hiszen eddig Homerosban is csak azt vizsgálták, mennyire tükröződik benne a görög szellem és nem azt, ami talán még ennél is fontosabb, mennyit köszönhet a görög szellem fejlődése Homerosnak. Azt szokták mondani, hogy nem érthetjük meg Mozartot a rokokó nélkül. De vajjon megértjük-e a rokokót Mozart nélkül? Minden egyéniséget korokba skatulyáztak el, az iskola csak korokat tanított, az emberek csak korokban láttak. Más kérdés az, hogy közelebb jutunk-e az egyéniségek ismeretéhez, ha azokat csoportokba osztjuk. Lehet vitatkozni rajta, vajjon kimerítik-e a pszichológiai típusok az énről vonatkozó összes tudnivalókat, de mindez nem lényeges. A fő az, hogy az én problémája föl van vetve és hogy végre akadt valaki, aki az egyéniségnek legalább is akkora szerepet tulajdonít a fejlődésben, mint a kornak.

Juhász Andor.

Joseph Petzoldt: *Die Stellung der Relativitätstheorie in der geistigen Entwicklung der Menschheit.* Im Sibyllen-Verlag zu Dresden. 1921. 131 lap.

Az emberi szellem történetében a nagy mozgalmak megindítói a nagy *theoriák* voltak. Az egyes nagy technikai vívmányok korántsem alakították át úgy az ember gondolkodását, mint a nagy, általános elméletek. Egy ilyen nagy, az egész természet-tudományi felfogásunkat átalakító elméletnek szokták tekinteni mostanában a relativitás-elméletet. Petzoldt is jelen művében úgy tekinti ezen elméletet, mint amely teljesen megdöntötte eddigi

mechanikus természetfelfogásunkat és mint *Avenarius* és *Mach empiriokriticizmusának* harcosa iparkodik Einstein relativitás-elméletét az empiriokriticizmusban levő relativizmussal összeegyeztetni és a fizikának a *pszichológiához* és a *biológiához* való közeledését kimutatni.

A mechanikus természetfelfogás elismer abszolút teret, abszolút időt és abszolút mozgást, az érzéki benyomásokat pedig csak szubjektív természetűeknek tekinti. Ezzel szemben korán felmerültek tények, melyek ezen felfogással nehezen egyeztetethetők meg és az abszolutizmus helyett a relativizmust igazolják. Miért éppen az érzékek csálnak és nem az ész? A relativizmus története a görög gondolkodás kezdetéig nyúlik vissza. *Herakleitos* már ezt hirdeti, hasonlóképen *Protagoras* is, akit Petzoldt igen sokra becsül. Őt tartja az első igazi relativistának, a relativitás-elmélet előhírnökének és ha a platonizmus vulkánjának lávája el nem takarta volna a protagorasi tanokat, az emberi gondolkodás a középkort megtakarította volna. *Berkeley* ismét elveti a mechanikus racionalista felfogást és a *materialis szubstanciát*, mint az érzetkvalitások jogosulatlan hiposztázálását. *Hume* már a *szellemi szubstanciát* is elveti és megveti alapját a lélek nélküli lélektannak. Nincs tehát semmiféle egymással szembenálló külső és belvilág, hanem csak tiszta, metafizikai elemektől ment tapasztalás.

Ezen történeti áttekintéssel iparkodván kimutatni a relativizmus «*filozófiai győzelmét*», áttér ezen elmélet fizikai jelentőségére, a «*fizikai győzelem*» kimutatására. *Kirchhoff* a mechanikus felfogással szemben a mechanika feladatául a végbemenő mozgások teljes és legegyszerűbb leírását tűzi ki a mögöttük rejlő erőkkal való magyarázás helyett. *Mach* mechanikájában pedig lerakta a relativitás-elmélet ismeretelméleti és fizikai alapjait.

A tapasztalás csak bizonyos érzetek egybeesését mutatja. A törvényt csak a tapasztalás ökonómikus kifejezése. A tapasztalás szerint csak egyik testnek a másikhoz viszonyított mozgása létezik. Ezért a Föld abszolút mozgásának kimutatására végzett kísérletek teljesen céltalanok.

A relativitás-elmélet végső fizikai alapja két egymásnak ellentmondó, kísérletileg minden kétségen kívül igazolt ténymegállapítás, *Fizeau* és *Michelson* kísérletei. *Fizeau* ugyanis megállapította, hogy az *étert*, melynek állapotváltozásán alapulnak a fényhullámok, az áramló gázok nem viszik magukkal. Ennek alapján

fénytani úton meg lehetne állapítani a Föld abszolút mozgását a nyugvó éterben. A Föld mozgásának irányában ugyanis a fény ugyanazon távolságot más idő alatt tenné meg, mint az erre merőleges irányban. Michelson ennek alapján egy interferencia készüléket állított össze, a várt interferencia jelenség azonban nem következett be, ami azon, Fizeau megállapításával ellentétes feltevést látszik igazolni, hogy a Föld mozgása közben az étert magával viszi.

Ezen ellentmondást Lorentz oldotta meg azon merész feltevessel, hogy a mozgás irányában a testek oly mértékben megrövidülnek, hogy a várt interferencia jelenség nem következik be. Nem állapítható meg tehát abszolút mozgás, sem abszolút távolság. Ha pedig feltesszük a *fénysebesség univerzális állandóságát*, a Lorentz-kontrakcióból következik, hogy az illető távolságnak a fény által való befutására szükséges idő is ugyanezen mértékben változik. Nem állapítható meg egy abszolút, minden rendszerre nézve azonos idő sem, csak a helyi idő. Ugyanezen rendszer órái más időt mutatnak, ha a rendszer áll, mintha mozgásban van. Egy pontban szemlélőnek bizonyos események egyidejűeknek látszanak, míg más pontban levőnek különböző idejűeknek. A tér- és időmegállapítás ezen egymáshozkötöttsége vezette Minkowskit a tér- és időből egy *négydimenziós tér* megalkotására.

Tehát ahány mozgó rendszer van, annyi különböző világ és minden szemlélőnek a megfigyelései abszolútak, de csak amennyiben azt egyszerűen úgy veszi, amint azok adva vannak, de egyúttal relativok is, mivel csak az ő tapasztalatai és senki más nem képes azokra. Minden mozgásban levő megfigyelő egy külön, *monasz-szerűen szétválasztott tér- és időrendszer*, hasonló Leibniz monaszaihoz és amíg mozgásban van, nincs ablaka, legfeljebb annyiban, amennyiben bizonyos törvények szerint kapcsolatban vannak egymással. A *tapasztalás* csak az idegen rendszer *leképezése* a saját tér- és időrendszerre.

Ilyen *monadologikusan* elkülönített két terület a mi érzék-lésünk világában az *optikai* és a *taktilo-kinesztetikus érzetek* világa, melyek bár egymástól különbözők, mégis pontról-pontra egyértelmű megegyezésben vannak egymással még akkor is, ha az optikai kép nem fedi a tapintási képet, mint a vízben megtörtnek látszó evezőnél, vagy a perspektívásnál. A fizika tehát a mechanikus természetfelfogástól az *érzékszichológiához* közeledik.

Bár a mai relativitás-elmélet bizonyára nem végleges és nem

az egyedül lehetséges, Fizeau és Michelson kísérleteinek és a nem kevésbé tekintetbe veendő érzékszichológiai tapasztalatoknak jelenleg csak az *Einstein-Minkowski elmélet* felel meg. Az eddigi elmélet alapja a *fénysebesség állandósága*. De vehetjük a hosszúságot és az időt is állandónak és a fénysebességet tehetjük a mozgástól függővé. Ezen esetben azonban a *természeti törvények* rendszerről-rendszerre változnának, mint a relatív sebesség függvényei, ami a történeti kontinuitás szempontjából nem célszerű.

Az eddigiekben csak Einstein *specialis relativitás-elméletére* voltunk tekintettel, vagyis ahol a kölcsönös mozgás *egyenes vonalú, egyenletes*. Bizonyos jelenségek magyarázásához azonban az *általános relativitás-elmülethez* fordulunk. A *nehézségi erő* terében való szabad esést eszerint úgy foghatjuk fel, hogy a testek nyugalomban vannak és a Föld felülete mozog velük szemben egyenletes gyorsulással. Ugyanígy magyarázhatjuk a *fénysugár elhajlását* a gravitációs térben.

Petzoldt ezen *érzékszichológiai megalapozott* relativitás-elmélettel egy *«elfogulatlan»* természetfelfogáshoz akar eljutni, mely megszabadít az *«animisztikus kultúrperiodus maradványaitól»* (erő, lélek). A lelkiismeretes leíró eszerint csak azt mondhatja: ilyen és ilyen körülmények között nekem ilyennek jelentkezik. Így azután visszajutunk a *protagorasi* önellentmondáshoz: *mindennek mértéke az ember*. Az anyagot és szellemet *korrelativumoknak* tartja és így szerinte az *anyagnak*, mint igazolatlan, felesleges dolognak elvetéséből már logikai szükségszerűséggel következik a *szellem* elvetése is. Nem veszi észre, hogy ugyanezen meg gondolást lehetne alkalmazni a *relatív és abszolútra*, mint korrelativumokra.

A relativitás-elmélet matematikai megállapításainak ellentmondásnélküliségéből még nem vonhatók metafizikai és ismeretelméleti következtetések a realis valóságra. Matematikailag tekinthetjük a valóságot tetszés szerinti *fiktív módon* és ellentmondás nélkül leképezhetjük egy tetszés szerinti *állandó függvénnyel* egy *torzképpé*. *Többdimenziós* koordináta-rendszert is felállíthatunk a téren és időn kívül bármely kontinumból. Az ilyen *heurisztikus fikciók* igen hasznosak lehetnek számításaink szempontjából, de tévedés lenne ezeket metafizikai magyarázatul, ha mindjárt csak hipotézisként is elfogadni.

A mű egyébként könnyen érthetően és érdekesen tárgyalja a relativitás-elméletet.

S. J.

Dr. Konstantin Oesterreich : *Grundbegriffe der Parapsychologie*. Pfüllingen, 1921. 55 lap.

Sem az új tudományág neve, sem tárgyköre még nem állapodott meg véglegesen. Flournoy többnyire metapszichikáról beszél, Dessoir a kísérleti patopszichológiát hozta javaslatba az először használt «parapszichológia» nevet pedig elejtette, Boirac ellenben ez utóbbi név mellett kardoskodott és nézetünk szerint valóban épp e név felel meg legjobban a lélektan emez új hajtásának, mely a normálpeszichológiából kiszorult lelki tünetmennyekkel foglalkozik. Csak-hogy abban a tekintetben is, hogy mely tünetmennyek tartoznak ide, egyelőre igen eltérők a vélemények. Némelyek pl. ide iktatják az összes ú. n. okkult jelenségeket, mások, pl. Dessoir, azokat, melyekben a «tudattalannak» szerepe van, így az álmot, a sensorikus-motorikus automatizmusokat és a hipnózist. Oesterreich végül elfogadván a «parapszichológia» elnevezést, nem foglalkozik e jelenségek valóságával, hanem logikai tartalmukat állapítja meg és a normálpeszichológia fogalmaihoz való viszonyukat. Ezek a jelenségek, melyekről már tetemes adatkészlet tanuskodik, a *tudattalan*, a *telepatia*, pszichometria, mely terminust Oe. helyesen a *paramnesia* szóval pótol, végül a *clairvoyance*. E jelenségek közös sajátóságát nem a normálpeszichikus jelenségektől eltérő kvalitásukban látja, hanem abban, hogy más viszonyban vannak a környező anyagi külvilághoz ; más szóval e jelenségekben közvetlenül érintkeznek egymással a lelkek, nem pedig az érzékek közreműködése útján. Nézetem szerint azonban még sem ez a döntő különbség, hanem mellette külön kiemelendő a tudattalan (tudatalatti) túlnyomó szerepe is. Jellemzi még a parapszichológia művelőit és így Oesterreichot is, hogy a *spiritista teóriát* à min elutasítják ; utóbbi főleg világnézeti szempontból. Tanulmánya végén fentartja azt a lehetőséget, hogy a parapszichikai képességek talán az ember újabb, magasabb fejlődési fokát jelentik.

Szelényi Ödön.

FOLYÓIRATSZEMLE.

Kant-Studien. *Philosophische Zeitschrift.* Hgb. v. H. Vaihinger, M. Frischeisen-Köhler und A. Liebert. Band XXVI. Berlin, 1921.

Heft 1—2.

Kants «Programm» der Aufklärung aus dem Jahre 1784, v. G. Beyerhans.

A cikk Kantnak a felvilágosodáshoz való viszonyát tárgyalja korának keretébe beállítva. Kant szerint a szellemi szolgálásért elsősorban az emberi *restség* és *gyávaság* bűnös, nem pedig az egyházi hatalmak, vagy az állami abszolutizmus, bár ezek is századokon át hozzájárultak.

Kant a *konzervatív haladás* híve. A felvilágosodás az ember *felszabadulása önhibájú kiskorúságából*. Ez nem szabadszellemtű nézetek elsajátítása vagy a régi téves véleményeknek helyesebbekkel való felcserélése útján érhető el, hanem az *egyéni gondolkodásmód autonómiájának* megszerzésével, amire csak hosszas nevelés és lassú reformok vezetnek. A forradalmak megszüntethetnek bizonyos deszpotizmust, de az egyéni autonóm gondolkodás igazi reformját nem hozzák meg, hanem a régi előítéletek helyett újak fogják vezetni a gondolkodás nélküli tömeget.

A hivatásbeli ténykedésnél az egyént bizonyos szentesített irányelvek kötelezik, de ha mint kutató, tudós lép a nyilvánosság elé, teljesen szabad.

Die Methodik des pädagogischen Denkens, v. Th. Litt.

A pedagógiát mint tudományt módszertani szempontból kétféle téves felfogás fenyegeti. Egyrészt a pedagógiát nem is tartják tudománynak, hanem *művészetnek*, másrészt pedig a *természettudományi exakt* módszert akarják a pedagógiára erőszakolni és a pedagógiát *alkalmazott tudománynak* tekintik, mint a technológia a természettudományokhoz viszonyítva. A cikk e két felfogást bírálja. A pedagógus munkája más, mint a művészé és más mint a technikusé. A pedagógiai módszer a szellemi tudományok módszerének egy specialis esete. A pedagógia a szellemi tudományok között a legkevésbé szilárd és legkevésbé exakt. Azért

rá nézve a legfenyegetőbb az exakt természettudományi módszer alkalmazása.

Kritizistische oder empiristische Deutung der neuen Physik?
v. M. Schlick.

A cikk Cassirernek *«Zur Einsteinschen Relativitätstheorie»* c. könyvére vonatkozó észrevételeket tartalmaz. Míg Kant ismeretkritikájával a *newtoni természettudomány* alapelveinek igazolására törekedett, az újkantianizmus iparkodik a criticizmus alap-gondolatait a modern fizikával szemben is érvényesíteni. Cassirer szerint is a relativitás-elmélet alapjai a criticizmus területén keresendők. — Kant és Einstein azonban csak úgy lennének megegyeztethetők egymással, ha az új fizika végső alapjait feltétlen érvényességű a priori szintetikus principiumokat lehetne kimutatni. Az Einstein-féle fizika nem lehet nagyobb megegyezésben Kant ismeretkritikájával a régi fizikánál, hiszen Kant ismeretkritikájával épen a newtoni fizikát akarta igazolni, amit az új fizika megtámadott.

Benno Erdmann als Historiker der Philosophie, v. E. Wentscher.

A múlt év január 7-én elhunyt filozófus filozófiatörténeti munkálkodását méltatja tanítványa. Erdmann szerint egy filozófiai rendszer történeti vizsgálatának módszere a következő: Tekintetbe kell venni azon *hagyományos feltevéseket*, melyek vizsgálódás nélkül kerültek a rendszerbe, továbbá azokat, melyeket a filozófus *kritikai vizsgálódás* alapján fogadott el, végül azon problémákat, melyeket *önállóan tovább vezetett*. A filozófus történetileg nem gondolatainak végső kialakulásával jellemezhető legjobban, hanem azon *fejlődéstörténettel*, mely őt arra vezette. Az *ellentmondásokat* nem szabad ridegen, saját korunkból tekintve beállítani, hanem érthetővé kell tenni, miként keletkeztek azok a körülményekből szükségképen. Erdmann történeti vizsgálódásainak középpontjában Kant áll. Ezen tanulmányait a szerző bővebben ismerteti.

Heft 3—4.

Die «Materie» in Kants Tugendlehre und der Formalismus der kritischen Ethik, v. G. Anderson.

Kant etikáját egyszerűen a *formalizmussal* szokták jellemezni. A cikk ezen szempontból hasonlítja össze Kant három etikai

főművét a *Grundl. zur Metaph. d. Sitten-t*, a *Kritik d. prakt. Vernunft*-ot és a *Metaph. d. Sitten-t*. Kant etikája nem teljesen kész alkotás. Észrevehető bizonyos átmenet a *formalis a priori*ből a *materialis*ba. Ezen lépést azonban Kant nem precizizozta félreérthetetlenül, azért úgy látszik, mintha az utolsó mű a két elsővel nem lenne összeegyeztethető. Figyelembe kell venni, hogy mind a három munka *más feladatot* akar megoldani. A Grdlg. z. M. d. S. a moralitás legfőbb principiumait állapítja meg. A Kr. d. p. V. kimutatja, hogy van egy gyakorlati ész, a M. d. S. pedig a célnak, mint materialis tényezőnek felvételével egy belső rendszerre törekszik, melyhez az előbbieket mintegy propedeutikául szolgálnak.

Psychologische Momente in der Ableitung des Apriori bei Kant, v. C. Friedmann.

A Kant utáni filozófia általában két irányban ágazik szét, a *transcendentalis-idealistikus* és a *kritikai-pszichológiai* irányban, mely két irányzat keveredése Kantnál is kimutatható. A cikk a Kr. d. r. V. főbb helyeinek alapján (a tér és idő szemléleti formák, az appercepció transcendentalis egysége, a produktív képzelőerő és schema, a kauzalitás és a tapasztalás 2. analógiája) iparkodik kimutatni, hogy Kant az a priori levezetésénél nem mindig transcendentalis módon járt el, hanem pszichológiai momentumokat is felhasznált. Ennek oka egyrészt Kant rendszerének *történeti meghatározottsága*, másrészt a *pszichológiai introspekció*, a lelki élmény szerepe az a priori felfedezésénél. A transcendentalis módszer következetes keresztülvitele csak hipotéziseket szolgáltathat, mivel pedig ezzel a transcendentalismus nem elégedhet meg, kénytelen az a priori fogalmak keletkezéséig, az emberi értelemig visszanyúlni a transcendentalis pszichológián át. Ezzel magyarázható Kantnál a transcendentalis módszer öntudatlan kiegészítése az élményekkel.

Genie und Tragik, v. O. Wichmann.

A tragikum lényege egyrészt a *szabadság*, másrészt a *szükség-szerűség*. A közönséges ember nem szabad, mert ismeretét, érzelmét és akaratát kora és életkörülményei határozzák meg, mivel azonban ő is szabad akar lenni, az őt kötő ezen szabályokat a szabadság foglalatának, általános érvényűeknek tartja. A teljes szabadság, mely a zseniális és tragikus embert jellemzi, minden

ilyen szabálytól való függetlenségben áll. Az ilyen egyén független minden morális és antimorális szabálytól. A közönséges ember érzi, hogyan kell az életkörülményekhez alakulnia és így látszólag szabad. A teljes szabadsággal azonban együtt jár a bukás teljes szükségszerűsége, ezért a legszabadabb ember az élet szempontjából a legvakabb szükségszerűségben él. Az ilyen ember élete *isteni beavatkozásokkal* teltnek látszik, ami bizonyos *isteni*, vagy *démoni* vonásokat ad a tragikai hősnek. De épen ez az isteni beavatkozás a görög hősöknek bizonyos *stereotip* vonást ad, ami az *antik tragédiák* hátrányára válik a modernekkal szemben.

Wie ist Psychologie als Wissenschaft möglich, v. A. Tumarkin.

Az izolált lelki jelenségeket nem ismerhetjük meg, hanem csak a *teljes lelki összefüggést*, amelyben azután annak elemei is meg-elevenednek, érthetőkké válnak. A *külső világ* jelenségei azonban, bár azokat is a természetfolyamat általános összefüggéséből magyarázzuk, izoláltan is érthetők. Már ebből is következik a *természettudományi irányzatú* pszichológia methodikus alaphibája. A *causa aequat effectum* elv sem vihető át pszichikai területre és ezért nem is állíthatók fel matematikai egyenletek a pszichikai ok és okozat között. A lelki összefüggés nem is az okból érthető, hanem a *célből*, melyet az élet keres a tudatos élet fenntartására. A tudat objektív egysége az a cél, melyből a lelki élet összes jelenségei megérthetők. Mint szellemi lények nem vagyunk teljesen izoláltak, hanem *objektív célok egységében* vagyunk, melyeket tudatunk mint önmagukban érvényeseket és így mindenkiel közösek ismer. Az objektív célok ezen egysége teszi számunkra lehetővé a kölcsönös pszichikai megértést.

Zum Problem der Philosophiegeschichte, v. J. Stenzel.

A cikk a filozófiának a filozófia történetéhez való viszonyát tárgyalja. Ezen téren két szélsőséges felfogás uralkodik. Az egyik szerint a filozófia története csak olyan laza viszonyban van a filozófiával, mint pl. a matematika története a matematikával. A másik szerint a filozófia azonos a történetével. A filozófia-történetben a filozófiai és történeti vizsgálatoknak is kell érvényesülniök. Egy filozófus állításait egyrészt *problématörténeti szempontból* kell vizsgálni; ez a kutatás filozófiai része. Másrészt meg kell állapítani, hogy ezen állítások következményei a filozófus előtt mennyiben voltak tudatosak. Ehhez pedig vizsgálnunk kell, hogy

az előttünk feltűnő következmények mily mértékben egyeztet-
hetők meg a filozófus egyéb állításaival. A *szisztematikus tudat-
tartalom* a filozófus individualitása filozófia-történeti szempontból.

*Die Verwechslungen von «Beschreibungsmittel» und «Beschreibungs-
objekt» in der Einsteinschen speciellen und allgemeinen Relativitäts-
theorie, v. O. Kraus.*

Einstein elmélete az ellentmondásból indul ki, mely a *klasszikus*
(Newton-féle) *relativitáselv* és a *fény terjedési törvénye* között áll
fenn. A tapasztalás ugyanis azon két, egymásnak ellentmondó
meggyőződésre vezet, hogy egyrészt a sebességek a relatív moz-
gástól függenek, másrészt azonban a fény sebessége a mozgó
rendszerrel szemben invariáns. Einstein elmélete ezen dilemmát
úgy oldja meg, hogy a *mértékegységeket* teszi a rendszer mozgásá-
tól függővé oly módon, hogy az állandó fénysebesség postulatú-
mának eleget tegyenek. Einstein a newtoni relativitáselveti
melynek a mértékegységek állandósága alapját képezi, felcserél,
a *Galilei-transzformációval*, mely tulajdonképpen koordináta-egyen-
értékű és nem természeti törvény, hanem matematikai segéd-
törvény. A koordináta-rendszer csak leírási eszköz és semmi köze
sincs a leírandó tárgyhoz. Az általános relativitás-elmélet nem
kiterjesztése a specialisnak, sem a newtoninak és lényegesen kü-
lönbözők mindkettőtől. A relativitás-elmélet egyes részei hasznos
fikciók lehetnek, a hiba csak ott van, ahol a fikcióból hipotézist
csinálnak.

S. J.

«Alaki lélektan» és a «Psychologische Forschung.»

Ez a név: «alaki lélektan» («Gestaltpsychologie») a pszichológia
legújabb irányát jelöli. W. Köhler, K. Koffka és M. Wertheimer
a fejei ennek az új iskolának, amelynek centruma Berlinben, a
volt királyi palotában elhelyezett lélektani intézetben van. Az
alak megismerésének céljából a legkülönbözőbb kísérleteket végzik
és ezekből oly messzemenő következtetéseket vonnak le, amelyek
jóval túlnőnek az alakszemlélet keretein és arra lennének hivatva,
hogy az egész kísérleti pszichológiát új alapokra fektessék. Ezekről
az új alapokról még nem alkothatunk tisztta képet magunknak,
hiszen alig néhány hónapja, hogy a «Gestaltpsychologie»-ok, amint
az iskola hívei magukat nevezik, határozottan formulázott pro-
grammal a küzdőterre léptek. Még egy ideiglenes ítélettel is vár-
nunk kell addig, amíg programjukban körvonalozott elveiket

jobban elmélyíthetik, kísérleti eredményekkel jobban alátámaszthatják és azokat bővebben megismertethetik velünk. Mert Wertheimer, Köhler, Koffka, Goldstein, Gelb, Fuchs és még néhány pszichológus és fiziológus idevágó kisebb tanulmányaitól eltekintve egészen a tavalyi esztendeig alig tudtunk valamit a keletkezőben lévő áramlatról, amíg Wertheimer a Gestaltpsychologok legújabbán megjelent hivatalos lapjában egyszerre csak megfújta a riadót. «Psychologische Forschung» a lap címe, 1921 augusztusában jelent meg az első szám és habár első oldalán azt hirdeti, hogy dolgozatok fôlvételénél csak a teljesítmény, nem pedig az irány jön számításba, a szerkesztők nevei és a közölt cikkek arról tanuskodnak, hogy a legújabb pszichológiai folyóirat az alaki lélektan szolgálatában áll.

Lássuk már most röviden az új irány alapelveit!

Wertheimer «Untersuchungen zur Lehre von der Gestalt» cím alatt cikksorozatot kezdett, amelyből ezideig csak az első közlemény látott napvilágot, de amelyet ígérete szerint egész sor speciális értekezés fog követni. Ez az első közlemény, amely a «Prinzipielle Bemerkungen» alcímet viseli, bevezetésül szolgál és magában foglalja az alakelmélet legfontosabb tételeit. A kiindulópont a következő: a mai pszichológia alapfogalmai teljesen helytelenek. Az a mód, ahogyan ez a pszichológia magát a pszihikumot kezeli, csak arra jó, hogy a természetesen gondolkodó embert elidegenítse magától. Különösen két tétel jellemző a mai lélektanra: a *mozaik-* és az *asszociációtétel*. Az ú. n. *mozaik-* vagy *nyalábelmélet* így hangzik: «minden komplexum egymás mellett lévő elemi tartalmak, alkotórészek (érzetek, stb.) summája. Alapjában véve különböző fajtájú alkotórészek summatív sokféleségével (mintegy *nyalábbal*) van dolgunk; minden további az elemeknek valamilyen és-összegével tevődik össze». Az *és-összeg* (Und-Summe) Wertheimer-alkotta szó és oly mennyiséget jelent, amelyet úgy nyerünk, ha az elemi tartalmakat összeadjuk. A szemlélet pl. érzeteknek, régebbi szemléletek residuumainak, érzelmeknek és sok más tényezőnek, figyelmi folyamatnak, felfogás- és akarat-processzusnak és-összege. Az elemi alkotórészeknek ilyen és-összege az emlékezet is.

A második, az *asszociációs-tétel* a következő: «ha egy *A* tartalmat egy más *B* tartalommal együtt többször átértünk (tér és időbeli kontinguitásban) úgy az a tendencia érvényesül, hogy az *A* újrafôltünése a *B* újramegjelenését vonja maga után». Ha

pl. a *pum-lap* szópár többször előfordult és *pum* újra a tudatba kerül, úgy *lap* is eszünkbe jut. Ezeknek az összekapcsolt tartalmaknak egymáshoz semmi közük sincs, tartalmi összefüggésük nem is jön számításba, «nincs egymásra semmiféle belső ingerenciájuk». *Pum-lap* között semmi más kapcsolat sincs, mint hogy egyidőben voltak a tudatomban és a *pum* megjelenése mégis újra fölidézi a *lapot*. Eszerint a tétel szerint a pszihikumot úgy kell elképzelnünk, mint egy heterogén elemekből összeállított nyalábot, mint összefüggés és rendszer nélkül szerzett asszociációk küzdőterét. Ha pedig ilyen a lélek — írja Wertheimer — valóságos rejtély, miért tartják, szemben a vak, szellemtelen anyaggal, oly nagy értéknek.

Ami mindkét tételben közös, az az «és-összegszerűség». Hogy mi az, ami a tér vagy időbeli kontiguitás alapján összegeződött, az voltaképpen közömbös. Tárgyi szempontok a kapcsolódásban nem játszanak szerepet, csupán külső, idegen tényezők: két dolog véletlenül egyszerre jelent meg vagy két dolgot véletlenül egyszerre vettem észre. Hasonlattal élve, az első tétel azt mondja: egymás mellé állított apparátusok összteljesítménye egyenlő az egyes apparátusok teljesítményének összegével. A második tétel: minden elemi részecske enyves, ha kettő véletlenül többször érintkezik, egymáshoz ragad, minél többször, annál erősebben. Mindezekben a téziseken annak a föltételezése sem változtat semmit, hogy az elemi tartalmak összegéhez néha még valami különleges, magasb tartalom is járul (mint az alakminőség, reláció, stb.), ezt is csak úgy kezelik, mint a többi elemi tartalmat és az «egész» eszerint igazán csak egy elemmel több résztartalom és-összege lesz. Evvel szemben az igazság az, hogy «csak ritkán, csak bizonyos karakterisztikus föltételek mellett és egyáltalában talán csak megközelítőleg van a valóságban és-összegszerűség. Az alaki lélektan általános tétele a következő: «Egy adott dolog magában véve valamiképpen alakítva van: adva pedig többé-kevésbé át-meg-átszerkesztett, többé-kevésbé határozott *egész*ek és *egészprocesszusok* vannak, amelyeknek sok igen konkrét *egész-sajátossága*, belső törvényszerűsége, karakterisztikus *egész-tendenciája*, részeit illető *egész-föltétele* van. «Darabjait» legtöbbször igen konkrét módon mint *egész-folyamatok* «részeit» kell felfognunk. Az egésznek tulajdonságai nem azonosak tehát a részek tulajdonságainak összegével, amiképpen a kémiai vegyületek tulajdonságai nem azonosak a bennük szereplő elemek tulajdon-

ságainak summájával. A víz sajátosságait pl. nem ismerjük meg abból, hogy ismerjük az oxigén és a hidrogén sajátosságait. Az oxigén és a hidrogén sajátosságainak összege nem azonos a víz sajátosságaival. Az oxigén elősegíti az égést, a hidrogén maga is ég, a víz ellenben eloltja a tüzet. Ami a kémiában a vegyület, az a pszichológiában az «alak».

Hogy mely részek kerülnek össze az egészben, az nem közömbös, bár ezt a közömbösséget csodálatos módon a pszichikum különös érdemének tekintették eddig. Az nem vak, idegen, külső faktoroktól függ, hanem az alaknak konkrét törvényszerűségei szabják meg. Az alaknak, az egésznek vannak tendenciái, amelyeknek hatásából a részek belső szükségszerűség alapján következnek. Nem az elemeket illeti tehát a prius, elsődleges az *alak*, amelynek tartalmi föltételei szabják meg, hogy mely részek tartoznak alá.

Ebből a tételből következik :

1. A szemlélet tudományos tárgyalásánál eddig egyrészt az egyes ingerek, másrészt az egyes érzetek summájából indultak ki (amelyhez másodlagos szummáció útján egyéb tényezők is járultak). Mostantól fogva egyrészt az ingerkonstellációból, másrészt a pszihikumban valósággal adott *alaki* összekapcsolódásból kell kiindulnunk. Ennek az elképzelésnek fiziológiai megfelelője volna, hogy «nem egyes asszociációs-pályák által összekötött helyek ingerületeinek összege a fontos, hanem jellemző fiziológiai összprocesszusok, speciális *egészfolyamatok*. Az ingerelt sejtek egy élő *egésznek* részei, amelyek egymással határozott, funkcionális összefüggésben állnak, processzusaik nagyobb egészfolyamatok részfolyamatai».

2. A pszihikum vizsgálatánál is nagy különbség, hogy «letről fölfelé» haladunk-e vagy «fönről lefelé». Egészen más, ha azt mondom : elemek vannak, amelyeket úgy írhatok föl, mint valami összeadást és ezáltal megkapom az egészet, mint ha azt mondom : ilyen és ilyen konkrét tulajdonságokkal, törvényszerűségekkel bíró egészek, alakok vannak, amelyeket földarabolhatok és ezáltal az osztás által részekhez, származtatott, az egészből levezetett elemekhez jutok. Ezekről a derivátumokról nem tudhatom, hogy ugyanilyen formában voltak-e meg az egészben is.

3. Vannak eredmények, amelyek azt bizonyítják, hogy mindaz, ami egymással «természetes úton» kapcsolódik, az nem lehet tartalmilag közömbös, azt nem határozhatják meg gyakorlat és tapasztalás a szó szoros, darabosságot jelentő értelmében, az az

egész tényezőktől, az alak határozott törvényszerűségeitől függ. Tetszőleges tartalmak összekapcsolódását elősegítő gyakorlat, szokás, asszociáció, az egész mechanikus emlékezetet csak határesetek. Kell, hogy a gondolkodás processzuszai, egy probléma eredeti megoldása, felfogás és megértés fölszabaduljanak a pusztá emlékezet-tevékenység börtönéből. Kell, hogy meglássuk végre, mennyire mások ezek, mennyivel többet jelentenek a képzet-proceszusoknál és mennyire konkrét, jellemző és határozott alak-folyamatokban lelik magyarázatukat.

Alaki lélektan ezen követelmény által egy teljesen más pszichológiai iránnyal mutat föl rokonságot, és az ú. n. «Denkpsychologie» vagy más szóval «intellektualizmus». Az intellektualisták (Bühler, Ach, Watt, Messer, Schultze, Marbe, stb.) azt állítják, hogy a gondolkodás jelenségeinek megmagyarázásához nem elegendők az asszociációs törvények (szemben G. E. Müllerrel). Ezért föltételezik, hogy a gondolkodás alkalmával a szereplő képzeteken kívüli még egy intellektuális elem is föllép, amely azonban, bár mindig megvan, közelebről nem karakterizálható. Ezt az intellektuális elemet «Bewusstseinslage»-nak (Marbe), «Bewusstheit»-nek (Ach, Bühler) nevezik és a képzeteken kívül föllépő epifenoménnak gondolják. De amíg az intellektualizmus, mint az alaki lélektan is, a gondolkodást magasbrendűnek tartja, semhogy pusztán asszociációs törvények segítségével magyarázhatná meg, addig az intellektualizmus, ép úgy, mint az asszociációs pszichológia, nem a gondolkodásból magából indul ki, hanem letről fölfelé halad és a «Bewusstseinslage»-val és a «Bewusstheit»-tal csak még egy rész-elemmel többet vesz föl, miáltal a gondolkodás jelenségének és-összegszerűsége csak még nagyobbá válik. A két irány ma még igen távol áll egymástól és Bühler, az intellektualisták jelenlegi feje, «Die geistige Entwicklung des Kindes» c. könyvének 1921. évi 2. kiadásában erősen polemizál az alaki pszichológusokkal.

Hogy melyek ennek az új iránynak, amely most éli «Sturm und Drang» periódusát, hibái és előnyei, azt — amint már hangsúlyoztuk — ma még nem tudhatjuk. Valószínű, hogy az alakoknak külön pszichológiai törvényszerűségeik vannak, amelyeket nem lehet megismerni az alkotórészek törvényszerűségeiből. Azonban a régi pszichológusok között sincsen senki, aki azt állítaná, hogy pl. egy szemlélet elemi érzetek összessége. Soha senki sem mondta, hogy egyáltalában vannak a valóságban tiszta ér-

zetek és habár ezek szolgálnak kiindulópontul a rendszeres lélektan számára, mégis mindenki csak imagináriusoknak, elvonásoknak tekintette őket. Még pszihofizikai kísérleteknél sem sikerült tiszta ingerek és tiszta érzetek összefüggését vizsgálni, mindig csak ingerkomplexumok és lelki alakulatok viszonyát. Amit a pszihofizikában érzetnek nevezünk, az régebbi képzetek residuumaival át meg átszótt, a figyelem és egyéb faktorok által kialakított szemlélet. Azonban ez a komplexum mégsem volt *nyaláb*, ebből nem lehetett kianalizálni a tiszta érzetet, a tiszta képzetet, a tiszta érzelmet. *Egységben* fordultak elő és csak az egyszerűség és könnyebben érthetőség kedvéért történt, ha ingerről és érzetről beszéltünk, a valóságban mindig ingerkomplexumot és lelki alakulatot értettünk rajtuk. Ebben a tekintetben tehát az alaki lélektan semmi újat sem ad. Ami pedig azt a tételt illeti, hogy ez a valóságban tényleg előforduló alakzat nem az elemi részek és-összege, erre vonatkozólag elég annyit mondanunk, hogy ha tiszta érzet, tiszta képzet a valóságban nincsen, akkor ezek szummációjából sem lehet semmi. Más szóval: ebben sem mond újat a teória.

Ami az asszociációs törvény ellen intézett támadást illeti, kétségbevonhatatlan, hogy igenis van asszociáció és reprodukció tartalmilag közömbös elemek között is. Ilyen exakt vizsgálatokon nyugvó tételhez nyulni, azt határesetnek mondani nem lehet néhány, még föl nem dolgozott kísérleti eredmény alapján. Hogy szebb volna, ha a lélek csak a tartalmilag nem közömbös elemek között létesítene asszociációt, ez még nem bizonyíték.

Az új irány tehát még nem produkált sok újat. Érdeme, hogy még egyszer hangsúlyozza azt a nagyon fontos elvet: tiszta érzet, tiszta képzet a valóságban nincsen. Viszont az eddigi pszichológia sem tett, nem is tehetett mást, mint a valóságban adott egészek alakzatok törvényszerűségeit vizsgálta. Ennyit egyelőre. Várjuk, hogy a megígért következő értekezések folyamán talán mégis beigazolódik az alaki pszichológusok büszke állítása, hogy működésük rendszerváltozást jelent.

A «Psychologische Forschung» ezen első száma Wertheimer ismertetett értekezésén kívül Köhler csimpánzvizsgálatainak 5. közleményét hozza, Cermak és Koffka kísérleteit a mozgás és összeolvadás jelenségeiről («Beiträge zur Psychologie der Gestalt» herv. v. K. Koffka, V.), Hornbostelnek egy, az optikai inverzióról írott tanulmányát és Fuchsnak egy érdekes dolgozatát egy ho-

monym hemianpsiás betegről, akinek a látómező ép felében, a legtisztább látásnak egy új centruma fejlődött ki, ez a pseudofovea azonban nincs helyhez kötve, hanem minél nagyobb a látott tárgy, annál közelebb esik, egy bizonyos határig, a perifériához. A folyóirat ezeken kívül Westermannnak egy dolgozatát közli a libériaiak élet és halál-fogalmáról, valamint Koffkának egy referátumát Rubinnak a többértelmű ábrákkal foglalkozó tanulmányáról.

Juhász Andor.

Minerva. I. évf. 1—3. szám.

Ez új magyar folyóirat megjelenése mellett nem mehetünk el szótlannul. Szerkesztői Horváth János és Thienemann Tivadar; kiadója a Minerva-Társaság, mely a magyar szellem történetének kutatását tűzte céljává. Mint a most megjelent első hármasszám mutatja, ebben a munkában nem akarja beérni a tények konstataálásával, az egyszerű adatböngészéssel, hanem rendszerező törekvések éltetik a Társaság tagjait, s ebben vezetőjüknek az idealizmus szellemét vallják. Hisszük, hogy az idealizmus, mely igazán *perennis quaedam philosophia*, megtermékenyíti a magyar szellem történetét is, úgy hogy a merész lendülettel munkálkodni kezdő fiatal nemzedék meg fogja pillantani az események, a «tények» tarka szövete mögött a történet szellemét is, amelyről atyáink már-már elfeledkeztek.

Az előttünk fekvő füzetben Thienemann Tivadar *A pozitivismus és a magyar történettudományok* címen azt a hatást vázolja, melyet a pozitivisták gondolkodása a magyar tudományos életben okozott.

Kornis Gyula *Pauler Ákos filozófiai rendszerét* állítja be a magyar szellem történeti vonalába, s egyuttal nagy megértéssel és szeretettel vizsgálja e ritka mély logikával felépített rendszer alappilléreit és benső szerkezetét, mely úgy áll előttünk, mint a relativum világából az abszolútumba átívelő hatalmas híd.

Nagy József *Taine és Riedl* viszonyára tesz néhány megjegyzést azok ellen, akik Riedlt egyszerűen Taine követőjének teszik meg. — Zolnai Béla pedig a *nyelvtudomány és szellemtörténet* kapcsolataira vetít néhány meglepő fényugarat.

Katholikus Szemle. 1922. (Harminchatodik kötet.) A jan.—febr. (1—2.) füzetben Trikál József meglehangú megemlékezése olvasható *Boutroux Emil bölceletéről*, a kiváló francia gondolkodó

halála alkalmából : «A bölcselet a világ belsejének látója ; a források, a végső okok az eredetek feltárója.» «Ilyen bölcselet volt Boutroux.»

Az áprilisi (IV.) füzetben pedig Tiefenthaler József ír a *miszticizmusról*. «A platonikus zománcú misztikusok könnyen tévednek hamis bölceleti vágányra, esetleg pantheizmusra, mint a német misztikusoknál szeretik állítani. A skolasztikus, spanyol és más ilyen irányú misztikánál, ahol sok az emberi akarás és keresés, emberi fantazmagóriák lopódnának be Isten sugallatai közé.» «A szubjektivizmus túlkapásával szemben az egyház tanítása az egyedüli védelem.»

Egyetemes Philologiai Közlöny. 1920—1921. évf.

Pauler Ákos: Aristoteles metafizikájának módszeréről. Széleskörű forrástanulmányon alapuló bizonyítása annak, hogy Aristoteles metafizikai kutatásaiban minden problémánál következetesen alkalmazza a sokratesi indukcióból, redukciónál és alkalmazó dedukciónál álló hármas lépést. A Stagiritá jól látta meg, hogy a spekuláció lehetősége éppen a reduktív eljárásról nyugszik.

ÚJ KÖNYVEK.

(A megjelenés éve mindegyiknél: 1922, ha más nincs jelölve.)

- Ach, Narziss*: Über die Begriffsbildung. VIII + 343 l.
Barth, Paul: Die Philos. d. Geschichte als Soziologie. I. 3. u. 4. verm. Aufl. XII + 870 l.
Bergson, H.: L'énergie spirituelle 7^{me} éd. 227 l.
Billings, Th. A.: The Platonism of Philo Judæus. 114 l.
Boll, Franz: Vita contemplativa. 41 l.
Bühler, Charlotte: Das Seelenleben des Jugendlichen VII + 103. l.
Deussen, Paul: Mein Leben. V + 360 l.
—: Vedanta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philos. 2. Aufl. 41 l.
Driesch, Hans: Wie studiert man Philosophie? [Leipziger Hochschulhefte, 3.] 8 l.
Ewald, Oskar: Die Erweckung. Selbsterkenntniss u. Weltgestaltung. IX + 354 l.
Geyser, Jos.: Intellekt oder Gemüt? Eine philos. Studie über R. Otto's Buch «Das Heilige». III + 50 l.
—: Abriss der allgem. Psychologie. VIII + 152 l.
Goblot, Edmond: Traité de Logique. 2. éd. 1920. XXIII + 412 l.
Heimsoeth, Heur.: Die sechs grossen Themen d. abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters. 343 l.
Höfding, Harald: Die Relationsbegriffe III + 99 l.
—: Ethik. 3. Aufl. XV + 576 l.
Inge: The philosophy of Plotinus. 2 köt.
Koppelman, Wilh.: Weltanschauungsfragen. Grundlinien einer Lebensphilosophie. 2. Aufl. VII + 148 l.
Külpe, Ostw.: Imm. Kant. Darst. u. Würdigung. 5. Aufl. 124 l.
—: Vorlesungen über Psychologie. Hrsg. v. K. Bühler. 2. Aufl. VIII + 340 l.
Larguier des Bancels, J.: Introduction à la psychologie. L'instinct et l'émotion. 1921. 286 l.
Messer, Aug.: Psychologie. XII + 396 l.
Montmorand: Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes. 1920. IX + 262 l.
Parodi, Désiré: La philosophie contemporaine en France. 2^{me} éd. revue, 1920. 502 l.
Paulhan, Fréd.: Le mensonge du monde. Paris, Alcan.
Pratt, James: The religious consciousness. 1920. 486 l.
Rensi, G.: Lineamenti di filosofia scettica. 442 l.
Royce, Josiah: Lectures on modern idealism. 1919. 266 l.
Rosny, I. H.: Les sciences et le pluralisme. XI + 119 l.
Séailles, Gabriel: La philosophie de Jules Lachelier. 1920. 172 l.
Spranger, Ed.: Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule. 57 l.
Taylor, J. W.: Georgius Gemisthus Pletho's Criticism of Plato and Aristotel. 1921. VI + 99 l.

- Weyl, H. : Temps, espace, matière. Traduit par Juvet et Leroy. VIII + 290 l.
- Whitehead, A. N. : An inquiry concerning the principles of natural knowledge. XII + 200 l. Cambridge. 1919.
- Wulf, Maurice : L'oeuvre d'art et la beauté. 1920. 224 l.
- Ziegler, Leopold : Der ewige Buddha. 433 l.
- : Gestaltwandel der Götter. 3. Aufl. 2 köt. 929 l.

TÁRSULATI HIREK.

Társulatunk 1922. március 30-án tartotta rendes évi közgyűlését a M. T. Akadémia üléstermében. Az elnöki megnyitót Pauler Ákos, egyetemi tanár, a M. Filozófiai Társaság elnöke mondotta «a világ fogalmáról». A szokásos évi jelentések és a költés-gyűjtés, valamint a társulati vagyommérleg tudomásulvétele után a közgyűlés az évi tagsági díjat a f. 1922. évre *ötven* koronában állapította meg.

Legutóbbi felolvasó-ülésünket május elején tartottuk, melyen Erdei József és Prochaska Lajos tagtársaink olvastak föl.

Polyóiratunk legközelebbi száma az őszy folyamán jelenik meg, s kerül szétküldésre. A már-már elérhetetlen magasságba emelkedő nyomdai költségek miatt kénytelenek vagyunk az *Athenaeum* terjedelmét korlátozni, s egyuttal nagyon kérjük a tagsági és előfizetési díjak pontos befizetését, mert az őszyi füzetet csak rendesen fizető tagtársainknak tudjuk megküldeni.

ATHENÆUM

ÚJ FOLYAM

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA HOZZÁJÁRULÁSÁVAL

KIADJA

A MAGYAR FILOZÓFIAI TÁRSASÁG

PAULER ÁKOS és KORNIS GYULA

KÖZREMŰKÖDÉSÉVEL

SZERKESZTI

NAGY JÓZSEF



BUDAPEST, 1922

PFEIFER FERDINÁND KÖNYVKERESKEDÉSE (ZEIDLER TESTVÉREK)
IV., Kossuth Lajos-utca 7.

TARTALOM.

Értekezés.

CZINER ALICE: Kísérleti vizsgálatok a megértés problémájához 93

Ismertetések, bírálatok.

| | |
|--|-----|
| MAURICE DE WULF: L'Oeuvre d'Art et la Beauté. Ism. <i>Techert Margit</i> | 110 |
| AZ IFJÚKOR PSZICHOLÓGIÁJA. (Ch. Büchler, G. Dehn, W. Hoffmann). Ism. <i>Kornis Gyula</i> | 116 |
| ACH, N.: Über die Begriffsbildung. Ism. <i>Noszlopi László</i> | 122 |
| BRAUN OTTÓ: Bevezetés a történetfilozófiába. Ism. <i>ifj. Hornyánszky Gyula</i> | 125 |
| MÁTÁS ERNŐ: A vallásos mystika. Ism. <i>Szelényi Ödön</i> | 128 |
| Sz. ÁGOSTON: A lélek Istennel való magányos beszélgetésének könyve. Ford. Némethy Ernő. Ism. <i>M.</i> | 129 |
| Új könyvek | 130 |

A Magyar Filozófiai Társaság Könyvtára

I. kötet: **Leibniz-tanulmányok,**
halálának kétszázadik évfordulója alkalmából

Ára 60 korona.

III. kötet:

Okosság és törvényszerűség a fizikában

Írta: Dr. Bognár Cecil.

Ára 60 korona.

Kaphatók Toldi Lajos könyvkereskedésében
Budapest, II, Főutca 2.

KÍSÉRLETI VIZSGÁLATOK A MEGÉRTÉS PROBLÉMÁJÁHOZ.

Írta: CZINER ALICE.

Alábbi vizsgálatok a *jelentés-megértés* lelki élményére irányulnak.¹

Vizsgálatainkban mindvégig a szigorú *deskripció* álláspontján álltunk. Nem a megértésnek egy új elméletét akartuk igazolni, hanem a jelenségek elfogulatlan leírásával minden lehető elmélet *anyagát* igyekeztünk biztosítani.

Megértési anyagul *nyelvi kifejezéseket* — elszigetelt szavakat — választottunk; ezeknek ismert volta elsősorban a megértés *reproduktív* formáját segítette elő.

A szavak legnagyobb része egy nehezebb, elvont fogalmat fejezett ki; ezzel a megértési folyamat túlságosan gyors, automatikus lefolyását akartuk megakadályozni. Az absztrakt fogalmakhoz összehasonlítás kedvéért konkrét jelentésű szavakat is csatoltunk; a túlnyomó részben szereplő főnevek mellett kiterjesztettük vizsgálatainkat melléknevek, igék, viszonyszók és számok megértésének vizsgálatára is.

Módszerünk a *rendszeres kísérleti önmegfigyelés* volt.²

A feladat az volt, hogy a k. sz. (= kísérleti személy) a szó³ *jelentését felfogja és értelmileg elmélyítse*. Utasítá-

1. Alábbiakban vizsgálatainknak csak főbb eredményeit ismergetjük; azoknak nagyobb protokollum-nyagon való demonstrálásától éppen úgy, mint egyes mellékkérdések kifejtésétől el kell tekintenünk.

2. E módszer jogosultságának, hibaforrásainak s ezek lehető elkerülésének nagy pszichológiai irodalma van (G. E. Müller: *Zur Analyse des Gedächtnisses und des Vorstellungsverlaufs*. 1911. I. k. 2. f., *Geyser*: *Einführung in die Psychologie der Denkvorgänge*. 1909., *Külpe*: *Über die Methoden der psychologischen Forschung*. Internat. Monatschr. 1914. *Hundt*: *Über Ausfrageexperimente und über die Methoden zur Psychologie des Denkens*. Psych. Studien. III. k. 1907. stb.); bizonyos rendszabályok a módszer alkalmazásánál immáron elemiekké váltak. Ilyenek: az önmegfigyelésre alkalmas kísérleti személyek kiválasztása, a megfigyelésnek lehető retrospektív formában való alkalmazása, szügesztív befolyások elkerülése; ide tartozik az egyes kísérletek egymásra való hatásának lehető kiküszöbölése is, amit az egyes kísérletek nagy időközökbe való elosztásával próbáltunk elérni.

3. Az egyes szavak gépirással egy papírlapra voltak írva. A lapot üres oldalára fordítva adtuk a k. sz.-nek, ki azt a számára alkalmasnak látszó időpontban maga fordította meg.

sunkat, melyet minden kísérlet sor elején megismételtünk, a következőképen fogalmaztuk meg: „A papírlapra írt szót tessék elolvasni és rajta „mi az, hogy . . .” intencióval gondolkodni. Ha kívánt eredményre jutott, tessék élményeiről a szó megpillantásának időpontjától kezdve beszámolni.“

Az utasításnak e formáját a következő szempontok teszik indokoltá: 1. Nem elégedve meg az izolált jelentés-felfogással (Ribot, Binet), a jelentést gondolati összefüggésbe hozza s így inkább megközelíti a természetes állapotot. 2. A szó értelmén való gondolkodás alkalmat adott arra, hogy az első jelentés-felfogást követő élményeket is vizsgálataink keretébe vonjuk, azoknak az első élményekhez való viszonyát, a megértés szempontjából való jelentőségét stb. megállapítsuk. 3. A megértés és a megértés elmélyítése nem a kísérlet egyik mellékterméke volt (mint Watt, Messer stb. kísérleteiben), a k. sz. elé tűzött feladat egybeesett a vizsgálatok által megoldandó problémával. 4. Az utasításnak meglehetősen általános értelemben való megfogalmazása lehetővé tette, hogy a k. sz. a megértésnek és a megértés elmélyítésének szerinte legmegfelelőbb módját válassza s így magatartása egyben értékelést is fejezett ki. (Teljes szabadság a k. sz. viselkedésében azért nem juthatott érvényre, mert ellene hatott egy — már más vizsgálatokban is kiemelt — tendencia a feladatnak speciális értelemben való felfogására; ezzel protokollumaink értelmezésénél számolnunk kellett.)

Időmérést kísérleteinkben *nem* alkalmaztunk.

Önfigyelési vizsgálatokban az időmérésnek kizárólag mint ellenőrző eszköznek van jelentősége: a belőle való következtetés azonban annál labilisabb, minél bonyolultabbak a k. sz.-ben végbemenő lelki élmények. Miután továbbá fontosságot tulajdonítottunk annak a megfigyelésnek is, hogy a k. sz. meddig megy jelentéstisztázó gondolkodásában, az időmérésről annak a természetes viselkedést önkénytelenül siettető vagy egyebként befolyásoló hatása miatt is le kellett mondanunk.

Kérdéseket csak már leírt élmények megmagyarázására, egymás közötti összehasonlítására stb. vonatkozóan tettünk.

A leírt kísérleteken kívül még néhány *mellékkísérletet* is végeztünk, melyek részben a főkísérletek *kiegészítésére*, részben a leírt élmények néhány jellegzeteségének más élményekkel való *összehasonlítására* szolgáltak.

Kiegészítő kísérletek gyanánt k. sz.-einkkel *idegen nyelvű szavakat fordítottunk magyarra*. Összehasonlítási kísérletekül az *adott szó felhasználásával bizonyos feladatot végeztető* (koordinált fogalom keresése, ítéletalkotás) kísérletek szolgáltak.

Vizsgálatainkat 1917. X.-tól nagyobb megszakításokkal 1920. IV.-ig folytattuk. Az összes kísérletek száma 557 volt.

K. sz.-eink a következők voltak: R. G. tanár, H. I. orvos, R. G.-né művészettörténész, L. E., G. A. és Gy. J. bölcsészethallgatók. (A szöveg I.—VI. jelzése nem esik össze az itt használt sorrenddel.)

* * *

A kísérleti eredmények ismertetésében először az élmények elemző leírását adjuk, majd ezeknek a megértésben való szerepét tesszük megvitatás tárgyává.

I.

A) A TULAJDONKÉPENI MEGÉRTÉS ELŐTT LEJÁTSZÓDÓ ÉLMÉNYEK.

Az önmegfigyelés eltérő irányából következik, hogy a szó elolvasására vonatkozó megfigyelések általában gyérek. Gyakori a szó kétszeres vagy többszörös elolvasása; az újraolvasásokat az teszi jelentőssé, hogy többnyire a megértés egy új élményével együtt jelentkeznek. Feltűnően nagyszámúak a téves olvasások, nyilván a szavak elszigetelt expozíciójának következményeképpen. Több megfigyelés az (optikai vagy akusztikai) szókép összehatásáról, mint külön élményről számol be: ilyen összbenyomást keltő momentum gyanánt különösen a szókép hosszúsága, illetőleg rövidege és magas-, illetőleg mélyhangúsága szerepelt.

Egyes esetekben a megértést egy sajátos idegen-szerűségi állapot előzi meg, melyben a szó jelentése még nem merül fel, a szó csak mint pusztán optikai, vagy hangkép szerepel.

A szó jelentésének felfogását még egy másik élmény is megelőzheti: ez magának a szóképnek ismerős voltára irányul.

Hogy ez a tulajdonképeni jelentéslémmel nem esik egybe, azt kijelentések, mint pl. a következő, igazolják: VI. k. sz. *Befolyás* (6/1).¹ „Mintán elolvastam, megint megjelent az a bizonyos állapot, mely a szó ismerős voltát jelzi. Ez csak a szóra vonatkozik, csak bizonyos begyakoroltságot jelent. Egy újabb olvasás után lépett fel egy más állapot...”

Végül előfordul, hogy a szó még jelentésének felfogása előtt bizonyos megállapításokat vált ki, melyek a szó nyelvi vagy nyelvtani alakjára vonatkoznak.

¹Az első szám a kísérletsort jelzi, a második a kísérletsorban az egyes kísérlet sorszámát.

B) A MEGÉRTÉSI ÉLMÉNYEK.

A szó megértésére vonatkozó élmények minőségük szerint 3 deskriptíve egymástól élesen elválasztható csoportra oszlanak.

1. A pusztá megértés.

Pusztá megértésnek a megértés azt a módját nevezzük, melynél a k. sz. a szót megérti, anélkül, hogy a jelentést részleteiben leírható élmény jelenítené meg (reprezentálná) a tudatban.

I. k. sz. *Igazság* (1/4) „Legelőször felmerült a megértés érzése, a szó mondott nekem valamit...” V. k. sz. *Víz* (8/5) „Egész üresen megértettem, anélkül, hogy gondoltam volna valamit mellette...” VI. k. sz. *Allat* (10/2). „Miután elolvastam, létrejött valamilyen állapot, amelyikben benne volt a szónak az értelme. Ennek az állapotnak, melyben az értelem valahogyan ki van fejezve, egész különös jellege van: *izolált* állapotnak lehetne nevezni, mint hogyha köröskörül elhatárolódott volna. Valahogy önmagában meg tudott állni, nem volt meg az előzőekhez tartozás érzése és még inkább határolt a következőkhöz viszonyítva...” *Mozgás* (3/6). „A szó olvasása után megint fellépett valami egészen izolált dolog; a fogalom nincs beillesztve semmilyen tudáskörbe, de megvan a tudata annak, hogy mi. Ez a tudás egyedül van jelen, annak tudása nélkül, hogy valamit olvasok, valami van előttem stb., *semmi éntudata nincs...*” *Igazság* (10/3). „Olvasás után megint volt egy megértési állapot, melyben t. k. három dolognak az egysége van: *a szó, az én és az értelem együtt jelennek meg*, semmi különválás nincs...” *Nővény* (7/5). „Az első állapotban *nem volt semmi abból, hogy ez több dologra vonatkozik*, mintha ép egy dolog felett volna meg neki...”

A pusztá megértésnek ezek szerint következő jegyeit állapíthatjuk meg:

1. *Egyedülvalóság* a pillanatnyi tudatállapotban, elhatároltság az előtte álló és utána következő élményekkel szemben.

2. Felbontatlan *egység*, mely ismét háromféléte jelent:

a) A k. sz. *nem tudatosítja, hogy ő a jelentést felfogta*; az a szó elolvasásával együtt *adva* van. Nincs tudatos megragadása az értelemnek, a k. sz. inkább „benne él az értelemben,” azt egy tudatot betöltő *állapotnak* érzi.

b) A k. sz. *nem tudatosítja a szónak és a jelentésnek kettősségét*. Az élményben a szó *nem jelenti* a kifejezett tárgyat, hanem azonos vele; a k. sz. a szót *nem mint* az illető tárgy *elnevezését* fogja fel, hanem mint magát a tárgyat.

Pl. III. k. sz. *Ok* (1/5). „A szó teljesen kielégít, annyit nyújt, hogy nem szükséges kifejleszteni. Az az érzésem van, hogy „ok az ok”...”

A szónak a jelentésével való azonosítását¹ bizonyítják azok az élmények, melyekben az értelmet magába foglaló tudatállapot csak addig van jelen, amíg maga a szó jelen van; pl. VI. k. sz. *Tud* (11/6). „A szó olvasásakor rögtön megjelenik egy értelem... Tovább akarván gondolkodni, elnéztem a papírról és ekkor észrevettem, hogy az értelem, ami az elolvasásnál olyan erősen jelentkezett, rögtön elfolyt. Visszanézve a papírra, megint olyan erős lett, elnézve megint elveszett. Az értelem valahogy csak úgy van jelen, ha a papírra nézek és látom a szót...”

c) A k. sz. *nem vonatkoztatja a jelentést különböző tárgyakra, vagy tényállásokra.*

2. A megjelenített megértés.

a) *Nem szemléletileg megjelenített megértés.*

Az érzelmi megjelenítés.

A szó jelentését egy érzelmi jellegű élmény képviseli a k. sz. tudatában.

I. k. sz. *Séta* (10/11). „Egy érzéssel lépett fel, még pedig egy olyan szabad, friss, levegős érzéssel...” *Elv* (4/6). „Valami erősséget éreztem, valami kimozdíthatatlant és semmi mást nem tudtam kihozni...” III. k. sz. *Söt* (12/11). „Itt csak egy érzelmi velejáró van: egy felkiáltás, egy önálló érzelem... Egy crescendót jelentett...” V. k. sz. *Ambár* (10/12). „Itt a szónak van egy színezete, egy olyan argumentációszerű, ellentmondásszerű hangulat, ami már a hangsúlyban kifejeződött. Itt a színezet az, ami a megértés közelébe hozott...”

A szójelentést reprezentáló érzelmi állapot átélésben teljes *egységet* alkot, melynek *speciális, jellemzőnek* érzett mivoltát az elemző leírás nem tudja visszatámasztani. A következő bemondás ezt még világosabban tünteti fel:

IV. k. sz. *Meggyőződés* (5/3). „Első egy nyugodt, szilárd, rendkívül szimpatikus érzés. Ezt a hangulatot *utólag* elemezve, benné volt a meggyőződés szóval kifejezett tisztesség, nyugodt megbízhatóság. *Akkor ez nem volt így kialakulva*, az egész nagyon hirtelenül folyt le...”

E jelentés-megjelenítő érzelmi egységeknek igen jel-

¹ Az „azonosítás” kifejezés csak objektív szempontból felel meg a tényállásnak; a szubjektum szempontjából nincs azonosítás, amennyiben nincs szétválasztás sem. Itt utalunk a gyermekek definícióira is, melyeknél egészen kicsiny vagy intelligenciájukban visszamaradt gyermekek a „mi az asztal?” kérdéseket szemmeláthatólag nem értik és következetesen megmaradnak „az asztal az asztal” felelet mellett.

lemző az a csoportja, mely a maga speciális jellegét az (akusztikai, vagy optikai) szóképre is kiterjeszti.

V. k. sz. *Vágy* (8/2). „Elovasom — aztán újra egészen más hang-súllyal kellett elolvasnom, húzva az á-t. Ez az elolvasása a szónak közvetítette a megértést...” VI. k. sz. *Öröm* (2/3). „A szónak magá-nak is valami derűs hatása volt, talán az ő-knek...” *Ambár* (10/13). „Magában a szóban van valami, ami kifejezi azt, amit az értelem ki-fejez...”

A motorius megjelenítés.

Az érzelmi megjelenítéssel kapcsolatban, pl.:

V. k. sz. *Elr* (9/2). „Az első ilusztrativ, nem szavakban lejátszódó élmény egy mozdulat innerválása volt: egy kézmozdulaté. Valami keménység, szilárdság volt a szó hangulatában é a vele járó innervációban...”

A szemléleti megjelenéssel kapcsolatban (l. köv. pont), pl.:

VI. k. sz. *Szubsztancia* (9/6) „... Mikor (a szubsztancia szó) másodszorra vagy harmadszorra fellépett, kapott a szó értelme valami olyasmit, hogy az, amire vonatkozik, valami tapintható, megfogható. Ez nem volt szavakban kifejezve, inkább motoriusan volt adva. Aztán az anyag szó került felszínre és ugyanekkor vizuálisan megjelent egy kéz, amint fog valamit, a fogás maga motorius érzéssel...”

Mint önálló megjelenítési mód, pl.:

V. k. sz. *Egyéniség* (2/6). „Ennél éreztem először valami motorius dolgot. Szinte szerettem volna valami lezáró mozdulatot tenni, szinte éreztem az indítékot hozzá. Ez egyidejű a szó belső átértésével...”

b) Szemléletileg megjelenített megértés.

Az ide tartozó élmények közül azok, melyeknél a megjelenítés *érzéki szemléletben* adódik (jelenlévő, érzékileg szemlélhető tárgyakhoz, vagy folyamatokhoz tapad), — épúgy mint a sajátos irányjellegét kifejező *térbeli lokalizáció* kisebb jelentőséggel bírnak. Aránytalanul nagyobb jelentősége van a *vizuális képzetekben adott megjelenítésnek*.

Tartalmukat tekintve a *konkrét* főnevekhez kapcsolódó képzetek a jelzett tárgynak adják *többé-kevésbé határozott, többé-kevésbé teljes*, de csaknem mindig *általános képet*. Az általánosság itt a k. sz. intenciója szerint való általánosságot jelent; a kép csak igen kivételes esetekben van individuális tárgyakra vonatkoztatva.

Két pelda a sok közül: IV. k. sz. *Lámpa* (5/2). „Első egy asztal felett függő lámpa, mely egy sötét szobát világít meg. Nagyon hatá-

rozott kép, bár nem volt lokalizálva...“ V. k. sz. *Kocsi* (3/8). „Itt is mindjárt kép merült fel, egy taliga-kocsi keverék, nem tiszta kép...”

Absztrakt főnevek és egyéb nyelvtani kategóriákba tartozó szavak vizualis reprezentációja vagy *példán* adódik. (I. k. sz. *Vakmerő-még* (10/7). „Egy kép jelent meg, valaki leugrik egy híd tetejéről...”), vagy a szó jelentéssel valamilyen *külső vagy belső összefüggésben* lévő tárgy képeinek felmerülése által. (I. k. sz. *Ősztön* (4/2). „Először egy állatra gondoltam, szemléletileg láttam a gerincét, mint az ősztön helyét...”); meglehetősen nagyszámúak azok a képzetek, melyek egyáltalában nem vonatkoznak létező tárgyra, hanem az adott jelentésnek *szimbolikus reprezentációját* adják. (III. k. sz. *Gondolat* (7/1) „... Mintha belül látnék valami részben vizualis képet: széjjelnyílás, valamiből való kibontakozás...” IV. k. sz. *Vágy* (3/4). „Először egy kép támad fel, valaminek a megnyúlása, mintha egyik ponttól a másikig terjedne valami, ami kitölt egy ürességet. Minden „vagy”-nak egy ilyen megnyújtott, összefüggő vonalszerif valami felel meg...”)

Feltűnő, hogy amit B. Erdmann¹ az absztrakt fogalmak *dinamikai hátterének* nevez — s aminek különben az aszociációs pszichológia értelmében rendkívül gyakorinak kellene lenni — t. i. a *fogalom alá tartozó tárgyak képzeteinek egymásután való felvonulása*, összes kísérleteinkben mindössze kétszer fordult elő.

A megjelenítő megértés élménye — épügy mint a pusztá megértésé — *felbontatlan egység*, melyben a tárgy és annak reprezentációja nem különülnek el egymástól. A k. sz. a megjelenítő élményt, hogy úgy mondjuk, már eleve „tárgyiasítva” éli át. A képzet nem a tárgy képe, vagy szimbóluma, hanem maga a tárgy. Ugyanez vonatkozik az érzelmi élményekre is: a k. sz. ezeket sem éli át, mint a tárgyfelfogástól különböző szubjektív állapotokat, hanem mintegy objektiválja őket, „beleérzi” őket a tárgyba. (Pl. I. k. sz. azaz (10/9). „Ezzel együtt járt, *helyesebben ez* valami olyan érzés, valami megrogzító, kemény és pontos...”)

3. A jelentésmagyarázó megértés.

Jelentésmagyarázó megértésen a megértésnek azt a módját értjük, melynél a szó megértésével kapcsolatban a jelentésnek *más jelentések általi meghatározottsága*, *más jelentésekhez való viszonya* lesz tudatossá.

E jelentésmagyarázat főbb lehetőségeit csak megemlítjük; ilyenek a *jelentés elemzése* (a jelentés egyes jegyeinek vagy különböző változatainak felmerülése), a *jelentés egészének kapcsolatbahozása más jelentésekkel* (azonosítás más jelentéssel, beillesztés egy jelentés-

¹ B. Erdmann: Logik. I. 1907. 12. feje.

egésze a felsőbb fogalom vagy egy „tárgykör“ felmerülése által, egybevetés egy alá- vagy mellérendelt vagy másnemű összefüggésben álló jelentéssel), a jelentés *definiója*.

Az idetartozó élmények két különböző természetű csoportra oszlanak:

a) Az egyik csoportnál a más jelentésekkel való meghatározottság *egyidejű a szó megértésével*; a jelentés már az első felfogásában valamilyen meghatározottságában, vagy más tényekkel való kapcsolatában jelentkezik.

Kísérleteinkben a szónak ilyen kapcsolatban való felfogása aránylag ritkán szerepel, vagy legalább is ritkán konstatalható teljes bizonyossággal. Még leginkább ott fordul elő, ahol *rokonértelmű szavak* következnek egymásután; a szó felfogása itt többnyire közvetlenül az előzőekhez való vonatkozásban történik.

E megértési mód a *puszta megértéstől csak az intencionált tárgyban és nem természetében különbözik*; éppen olyan *egységes* élmény, mint amaz: összetettségének látzatát csak a szóbeli kifejtés okozza. Csak ennek a szóbeli kifejtésnek a szempontjából beszélünk jelentés „magyarázat“-ról; a szubjektív átélésben a meghatározások nem egy különálló jelentéshez kapcsolódnak, hanem a jelentés felfogása már az ilyen módon meghatározott formában adódik.

b) A jelentésmagyarázó élmények másik csoportjánál a jelentésmagyarázó határozmányok *utólag* kapcsolódnak a már megértett jelentéshez. Itt is két eset lehetséges: a régihez járuló *újabb megértés-élmények felmerülése*, azaz a jelentésnek új és új értelemben való felfogása — vagy pedig a (már ugyancsak megértett) jelentés meghatározottságainak és kapcsolatainak külön *„tudás“-ok és megállapítások* alakjában való átélése.¹

A két forma pontosabb elválasztása az egyes esetekben protokolumaink alapján többnyire nem lehetséges.

K. sz.-eink bemondásának túlnyomó része a jelentésmagyarázó folyamatok második formájának leírását adja, melynél a folyamat egyes felmerülő tudásokból és megállapításokból tevődik össze.

¹ A két forma összekapcsolódhatik oly módon, hogy a különálló megállapításokat egy újabb — belőlük fakadó — megértési élmény követi. Vizsgálatainkban a jelentésmagyarázó folyamatoknak ez a mélyebben szántó, gyakran produktív megértésre vezető alakja teljes biztossággal egy esetben sem volt kimutatható. (Okaira nézve I. II. rész, 3. pont.)

A felmerülő megállapítások *megjelenési módját* tekintve, azoktól az élményektől, melyeket a k. sz. „tudása annak, hogy...” szavakkal jellemez, egészen a kialakult szóbeli formában fellépő tartalmakig folytonos az átmenet.

A „tudás”-ok és megállapítások felmerülése a jelentés körülírása, mint cél által determinált *gondolkodási folyamatnak* tekinthető.

E gondolkodási folyamat *lefolyására* nézve a következőket állapíthatjuk meg:

A magyarázó tartalmak fellépését gyakran a k. sz.-nek egy *tudatos elhatározása* előzi meg (III. k. sz. „... aztán tettem fel a kérdést...” VI. k. sz. „... aztán kezdtem a tényleges feladat elvégzéséhez...” stb.). Némely esetben ezt az elhatározást egy *ürességi állapot, szünet* követi. A gondolkodás lejátszódását általában bizonyos *diszkontinuitás* jellemzi. Az egyes tartalmak *nem a tudatban alakulnak ki*, hanem többé-kevésbé *készen* lépnek fel. A fellépő tartalmakat a k. sz.-ek szinte idegennek tekintik, velük szemben való passzivitásukat jellemzik a használt kifejezések: „akkor felmerül”, „hirtelen fellép”, „megjelenik”, stb. Csak a következő vonatkozató, bíráló aktusok hozzák meg az odatartozás érzését és az állítások helyességéről való kisebb-nagyobb meggyőződést.²

II.

1. A KAPCSOLAT A MEGÉRTÉS EGYES FORMÁI KÖZT.

A leírt megértési élmények mindegyike önállóan is felléphet és nem kívánja a másik kettő kiegészítését.

A kapcsolatban fellépő megértési formák egymáshoz való viszonyáról a következőket állapíthatjuk meg:

A *megjelenítés* a *puszta megértéshez* aránylag ritkán kapcsolódik, a *jelentésmagyarázó megértéshez* egyetlen egy esetben sem.

Leggyakoribb az egyes megértési módok önálló fellépésétől eltekintve a *puszta megértés + jelentésmagyarázat* és a *megjelenítő megértés + jelentésmagyarázat* kombináció.

Hogyan kapcsolódik a jelentésmagyarázat a puszta illetőleg megjelenített megértéshez? E kérdés tulajdonképpen egyértelmű azzal, hogy a jelentésfelfogás elemi élményéhez miképp kapcsolódik a jelentés pontosabb meghatározása.

Protokollumaink e kérdésre igen meglepő feleletet

² Hogy ez utóbbi megfigyelések jó összhangzásban állnak *Révész Géza* felfogásával a tudattalan működéséről (I. Leibniz pszichológiája. A magy. fil. társ. könyvtára I. Leibniz. 1917.) arra éppen csak rá akarunk mutatni.

adnak: a k. sz. *csak egész kivételes esetekben érez kapcsolatot a megértés és a jelentésmagyarázat között, a megjelenítés és a jelentésmagyarázat között sohasem.*

II. k. sz. *Élet* (3/3). „Először valami nagyon tág és széles, kiterjeszkedő jó. Olyan érzésem van, mint egy nagy lélegzésnél. Aztán próbálom definiálni: a születés és halál közti időszak... „*Ez egész különálló az első impressziótól...*“ V. k. sz. *Arány* (8/1). „Rögtön vizuális képe két egyenesnek, melyek — intenció szerint, nem megjelenésükben — az aránymetszetet képviselik. Ez volt az első fázis, *melytől egészen elfordultam, mikor azt kérdeztem, hogy „mi az, hogy...”*“

A jelentésmagyarázó élmények nemcsak annyiból jelentenek szakadást a megértési folyamatban, hogy nem kapcsolódnak az addig átélt jelenségekhez, hanem annyiban is, hogy e jelenségeket teljesen kiszorítják a tudatból.

V. k. sz. *Aratás* (6/6). „Első a szó értelmének legbizonytalanabb átfogása: sejtem, hogy micsoda. Újból és egészen elolvastam: ekkor volt egy egészen világos vizuális képem róla: sárga gabonakereszt, piros fejkendő. Nem szándékosan idézem fel, mintha hozzátartoznék a szóhoz magához. Tovább gondolkodom: most van aratás, láttam stb. Ha így eszembe jutnak a dolgok, *a szó sokkal szegényebb, szürkébb lesz, mint azelőtt.* Ha izolálva, megint visszatérek a szóhoz, megint visszakapom a képet és a mélyebb átértést...“ VI. k. sz. *Gyümölcs* (6/3). „...Mikor a gyümölcs természetrajzi értelmét kezdem figyelembe venni, a megértési állapot *el akarja reszteni azt az egységet, melyben fellépett...*“

E jelenség magyarázata a megértésnek a *jelentésfel fogás egységes élménye* gyanánt való értelmezéséből következik. Az elsődleges felfogás — mint a tárgy egészére irányuló élmény — befejezett egységet alkot: a jelentésmagyarázó, azaz a tárgyat *különböző vonatkozásaiban* meghatározó ítéletek ezt az egységet megszakítják, a tárgy „elgondolásá“-nak egységes élménye helyébe a tárgyról való gondolkodás distributív folyamata lép. Az elsőnek tartalmi meghatározottsága nem nyújt alapot az utóbbi számára; innen származik az idegenség, az egymáshoz nem tartozás érzése a két élménycsoport között.

2. AZ EGYES MEGÉRTÉSI FORMÁK JELENTŐSÉGE.

Az egyes megértési formák *jelentőségében fokozati különbségek nem állapíthatók meg*; adott körülmények között mindegyik önmagában véve is teljesen és hiánytalanul kielégíti a megértésre irányuló intenciót. Hogy ennek ellenére a k. sz. nem elégszik meg az elsőnek jelentkező megértési móddal, azt hiányosnak, kiegészítendőnek érzi, az elsősorban a megértésre, mint *feladatra* való beállítottságból fakad.

Teljes és önmagában megálló megértést nyújt a pusztá megértési forma.

(VI. k. sz. *Félelem* (4/4). „Most szintén érzem azt a változást, ami a szó elolvasása után beáll; ez nagyon jellegzetes volt ahhoz képest, ami utána következik s a mi az először elért állapotot lényegében nem változtatja meg . . .“ *Szünidő* (5/2) „ . . . Ekkor újra visszatért az előbbi állapot, mely magába foglalja a szó jelentésének a tudását. Itt annyira befejezettnek tartottam az egész dolgot, hogy nem gondolkodtam tovább . . . A további megfontolások semmit sem változtattak a szó értelmén.“)

A kiegészítés kényszere csak a megértéssel, mint „feladat“-tal szemben álló tudatban merül fel, melynek követelményeit ez a megértési mód nem tölti be. A k. sz. *nem érzi, hogy valamit megértett*, valamilyen megértési aktust végrehajtott volna, mert az élmény a szó olvasásával többnyire egyidejűleg minden további nélkül adódik. A megértés neki esetleg *két tartalom összekapcsolását* jelenti: az élmény ezzel szemben teljes *egység*, nem kapcsol a szóhoz egy különálló tartalmat, hanem a szót mindjárt *mint azt a tartalmat* fogja fel. Amennyiben a k. sz. a megértést, mint *közelebbi meghatározást* értelmezi, a pusztá megértés szintén nem hozhatja meg a feladatnak való megfelelés tudatát; a megértendő fogalom tartalma és köre az élményben nem jut kifejezésre.

Ugyancsak *teljes, önmagában befejezett* megértési mód a *megjelenítő megértés* is; a megértésre, mint feladatra beállított tudattal szemben ugyanazokat a hiányokat érezteti.

Arra a kérdésre, hogy mi a *megjelenítő élmények szerepe* a megértésben, mindenekelőtt negatív választ kell adnunk: a szerep *nem a megjelenítés „adaequat“ voltában keresendő*. Ezt bizonyítja egyrészt, hogy az élmények jelentősége nem függ a megértendő szó konkrét vagy absztrakt voltától, (a könnyebben és adaequatabban megjeleníthető konkrétumoknál a megjelenítésnek nagyobb szerepet kellene játszani: ez egyáltalában nem áll!) — másrészt, hogy az érzelmi élmények és szimbólikus képzetek a megjelenítésben elsőrendű fontossággal bírnak. Megállapítható továbbá, hogy a megjelenítés *nincs szoros összefüggésben a valamiképen megjelenített tárgyról való tudásunkkal*. Ezt már az a feltűnő elkülönülés is mutatja, melyet köztük és a jelentésmagyarázó élmények között az előző pontban kimutattunk. Ezt az elkülönülést nemcsak a két élményfajta különböző pszichikai természete idézi elő, hanem *más objektív tartalmakhoz* való vonatkozásuk is. Alig egy-két esetben fordult elő, hogy az érzelmileg vagy vizuálisan megjelenített tartalom a következő élményekben ítéleti fogalmazást nyert volna: az ítéletek rendszerint egyéb

tartalmakra vonatkoztak, mintha a k. sz. a megjelenítő tartalmakat nem tekintené a tárgy objektív szempontból lényeges jegyeinek.

I. k. sz. *Öröm*. (4/7) „... Valami víg karaktere van, piros, bár nem is tudom, miért. Majd gondolom: mi is az az öröm? Nem vígság, attól egészen különböző. Az öröm sokkal mélyebb, csendesebb...“
V. k. sz. *Anyag*. (5/4) „Élénk kép: mintha földet morzsoltam volna... Rögtön tudom, hogy ez nem az anyag...“

Hogy a megjelenítés sok esetben nem esik egybe a tárgyról való tudásunkkal, azt bizonyítja még az a néhány kísérlet, melyben a k. sz.-nek ugyanazt a szót egymásután két különböző nyelven adtuk: ahol itt megjelenítés egyáltalában szerepel, ott az a két szónál kivétel nélkül különbözőképen alakul.

I. k. sz. *Csoda*. (5/12) „Nagyon erős érzés járt vele: valami csodálkozásszerűség: hó!...“ *Wunder*. (5/13) „Ezzel nem járt érzelmi jelleg. Sokkal tudományosabb, pedánsabb benyomást tesz...“ IV. k. sz. *Gondolat*. (3/10) „Valami éles, könnyű és tiszta. Mintha valami röpülne. valami egységesen, élesen körülhatárolt...“ *Gedanke* (3/11). „Ebből éppen az éles és könnyű hiányzik. Valami súlyosabb, tompább...“

Mindezek tekintetbevételével a megjelenítő élmények szerepét talán a *szimbolum* fogalmával tudjuk leginkább jellemezni: ez fejezi ki leginkább a tartalmi vagy egyéb megfelelés szükségessége nélkül való reprezentációt.

Ezzel sem azt nem állítjuk, hogy a szubjektumnak a szimbolikus reprezentáció ténye tudatára jut (a szubjektum a megjelenítést — mint láttuk — a legnagyobb közvetlenséggel éli át!), — sem pedig, hogy a megjelenítésben ne juthatna kifejezésre az, amit az utólagos reflexió is szorosán a tárgyhoz tartozónak, azt jellemzőnek ismer el; csak azt tesszük fel, hogy ez a kifejezésre juttatás nem alkotja az élmények megjelenítő szerepének lényegét.

Ha a megjelenítő élmények szerepét ezek után pozitíve akarjuk meghatározni, úgy alighanem *specifikus egységet* alkotó, a megjelenített tárgyat sajátyszerűen jellemző és neki „alakminőségi“ élményekhez hasonló önálló *qualitást kölcsönző* mivoltuk az, mely a k. sz.-ben a teljes megértéssel járó kielégültség érzését kelti.¹

A megjelenítési élmények magyarázatára alighanem

¹ E kielégültség — mint azt a mindennapi életben látjuk — bizonyos szempontból káros is lehet, amennyiben elfedheti a tárgyról való tudásunk hiányát: egy kifejezett gondolat vagy gondolatsor gyakran olyan határozott képből és hangulatból megjelenő megértéssel jár, hogy a további gondolkodást felette egészen szükségtelenné tartjuk; mikor mégis megkíséreljük, kiderül, hogy a gondolatot nem értettük át teljesen, nem tudjuk más gondolatokkal kapcsolatba hozni.

a tudatnak egy eredeti, *megjelenítési tendenciáját* kell felvennünk; az egyes tartalmak keletkezése alighanem a *gyermekkorba* nyúlik vissza. Ez utóbbi feltevést az élménytartalmak némelyikének feltűnően primitív formája, a tárggyal kapcsolatos egyéb élményekkel való inadaequatsága, a tárgyról való tudásunktól való függetlensége támogatja. Az inadaequatság ez esetben csak újabb élményekkel való összehasonlításnál állna fenn, az élmények keletkezésekor egy a tárgyról való benyomásainkkal, tudásunkkal stb. sokkal bensőbb kapcsolatot kellene feltételeznünk. A gyermekkori eredet mellett szól még az egyes élménytartalmak *állandósága*, melyet egyazon szó hosszabb időközökben való megismétlésénél a megjelenítés azonossága igazol.

Pl. II k. sz. *Sötétség*. (2/8) „... A sötétség pihentető hatását éreztem...“ *Sötétség* (3/15—4 hónappal később). „Lokálisan éreztem, mint valami megnyugvást, pihenést...“ VI. k. sz. *Föld*. (5/4) „Rögtön rá megjelent egy kis gömbszerű dolog, ezt azonosítottam az előző értelmi állapottal: ez a föld. Ez rövid ideig tartott. Utána valami meghökkenésé: ugyanekkor valami fekete föld, szántóföldnek egy része...“ *Föld* (8/5—6 hónappal később). „Mindjárt, miután megpillantottam, megjelent előttem egy kis gömb: ezzel együtt az a tudatos megállapítás, hogy ez a föld. Utána szavakban, hogy a föld nemcsak ezt jelenti, hanem azt is, ami a földet behorítja. Talán ezt még megelőzően fel is merült valami megkapált fekete föld képe...“

A *jelentésmagyarázó megértésre* nézve k. sz.-eink viselkedésében bizonyos ellentétesség mutatkozik. Míg egyrészt ez az a megértési mód, mely protokollumainkban — akár önállóan, akár a másik két megértési formához csatlakozva — legsűrűbben szerepel, másrészt az összes k. sz.-ek megegyeznek *csekély fontosságának*, érdektelenségének, a tulajdonképeni megértést elő nem mozdító voltának hangoztatásában.

V. k. sz. *Hordó* (6/7) „... Villámgyorsan felfogtam a szót, azután láttam a hordót és magam olyan gömbölyűnek éreztem... Ami azután jött, az már nem is érdekes, tudatosan eszembe jutnak róla mindenfélék...“ VI. k. sz. *Egyéniség* (1/2). „... A (jelentésmagyarázó) folyamat nem járult hozzá a megvilágításhoz, a fogalmon nem változtatott...“

Ennek az ellentétességnek a magyarázatára egyrészt azt kell meggondolnunk, hogy az összes megértési módok közül a jelentésmagyarázó megértés az, mely a *megértésnek, mint feladatnak leginkább megfelel*: a megértés, mint aktív művelet, mint körülíró meghatározás, csak ebben a formában nyilvánul.

Az élmények *lényegtelennek* érzett voltát ezzel szemben több körülményre vezetjük vissza. Az egyik az, hogy a *megelőző megértési formák többnyire már teljes megértést nyújtottak*, úgy hogy a jelentésmagyarázat hozzájárulását k. sz.-eink feleslegesnek érezték. (Hogy a jelentésmagyarázat, mint első élmény a kísérletek folyamán ritkán lépett fel, az az exponált szavak izolált voltából következik, — l. köv. pont). Ugyancsak a másik két megértési móddal való összehasonlításból ered a jelentésmagyarázó megértés tökéletlenségének, hiányosságának érzése. A k. sz. úgy érzi, hogy a jelentésmagyarázattal (abban a formájában, mely egyes „tudás“-ok és megállapítások felmerüléséből áll) elvesztette azt a jelentésegészlet felölelő *egységet*, melyet a pusztá megértés vagy a megjelenítés nyújt. Egy másik oka a jelentésmagyarázat fölöslegesnek érzett voltának vizsgálatainkban a jelentésmagyarázó ítéleteknek nagyobbára *reproduktív* természetében rejlik s abban a körülményben, hogy *nem kapcsolódnak egy aktuális érdekkörhöz. kevés magyarázó értékkel* bírtak.

Mindezeknél fogva kísérleteinkben — melyek különben már eleve a reproduktív megértés vizsgálatára irányultak, — nem igen került sor a megértés tulajdonképeni *elmélyítésére*. Erről így csak feltételezzük, hogy az olyan határozományok felidézéséből kell, hogy álljon, melyek a szubjektum számára *erős magyarázó értékkel* bírnak. Az ilyen határozományok fellépése eredményezhet aztán egy *újabb, egységes megértési élményt*, mely az elsőtől különbözve, a jelentést egy új meghatározottságában, vonatkozásában fogja fel; a második felfogás aztán már *produktív* megértésnek tekinthető.

A magyarázó értékek mibenlétének, szóval a produktív megértésre vezető folyamatoknak a vizsgálata a megértés problémájának egy másik oldalról való — és kétségtelenül érdekes eredményeket nyújtó — megközelítése volna.¹

¹ Az elmélyített, „produktív“ megértés mibenlétének elméletére vonatkozólag l. I. Hermann: Intelligenz u. tiefer Gedanke III. Intern. Zeitschrift f. Psychoanalyse. VI. évf. 1920

3. AZ EGYES MEGÉRTÉSI MÓDOK FELLÉPÉSÉNEK FELTÉTELEI.

Az egyes k. sz.-ek a megértési módok alkalmazásában meglehetősen következetes magatartást tanúsítottak. I. és II. k. sz.-nél a megjelenítés, III. és IV. k. sz.-nél a jelentésmagyarázat volt uralkodó, V. k. sz.-nél pedig a kettő kombinációja; a megjelenítést nála néha a pusztá megértés is megelőzte, ami VI. k. sz.-nél a jelentésmagyarázattal kombinálva — többnyire megjelenítés nélkül — szerepelt. E szabályos viselkedési mód ellenére sem beszélhetünk azonban *szubjektív megértési típusokról*, amennyiben igen közelfekvő a föltevés, hogy a megértési módok differenciálódását részben az önmegfigyelésnek különböző pontossága, részben a feladatnak különböző értelemben való felfogása okozta.

Hogy a megértési formák fellépésének kísérleteinkben mutatkozó *objektív feltételeit* megállapítsuk, egyrészt azt vizsgáltuk, hogy milyen körülmények idézték elő a megértési módok egyikének vagy másikának fellépését ott, ahol az a k. sz. rendes beállítottságából kifolyólag nem lépett volna fel, másrészt pedig, hogy minek tulajdonítható kimaradása oly esetekben, ahol fellépése a rendes viselkedési módnak megfelelően várható lett volna.

Ennek alapján a megértési módok kvalitatív módosulására nézve a következőket állapítottuk meg:

A pusztá vagy megjelenítő megértés helyét *jelentésmagyarázó megértés* foglalja el, ha 1. *az adott szó a kísérletekben már szerepelt szavakkal valamilyen könnyen észrevehető viszonyban van*; 2. *az adott szó egy a k. sz. pillanatnyi vagy rendszeres foglalkozása körébe eső dolgot fejez ki*; 3. *a szó, a már említett mellék-kísérletekben szerepel, hol a feladat az adott szóhoz egy ítélet alkotása vagy egy koordinált fogalom keresése volt.*

Ez eseteket összefoglalva megállapíthatjuk, hogy a jelentésmagyarázó megértés minden esetben fellép, ha valamiképpen megadjuk a lehetőségét annak, hogy a k. sz. az izoláltan adott szót *összefüggésbe* illessze: a megértés itt sohasem az izolált jelentésre irányul, hanem azt az adott összefüggés által való meghatározottságában fogja fel.

E megállapítás arra enged következtetni, hogy a *való életben e jelentésmagyarázó megértésnek jóval nagyobb jelentőség tulajdonítható*, mint a kísérleti körülmények között.

* * *

Vizsgálataink irányelvét követve, elméleti következtetéseket csak *negatív* irányban vonunk, midőn eredményeink közül kiemeljük azokat, melyek meglévő elméleteket kézzelfoghatóan cáfolnak.

1. A megértési élmény *egységes* jellege, a külön felmerülő tudattartalmak *nem hozzátartozónak*, *fölöslegesnek* érzett mivolta ellentétben áll az *asszociációs pszichológia* mindazon elméleteivel (angol asszociációs pszichológia, — az újabbak közül Jodl, Titchener, részben James), melyek a megértést a jelentéssel kapcsolatos képzetkomplexumok reprodukciójára vagy reprodukálási lehetőségének valamilyen formában való megnyilvánulására vezetik vissza.

Ki kell emelnünk, hogy ez az *egységes* jelleg a jelentésmagyarázó megértésre nézve is áll: a magyarázó tartalom — igazi megértési élmény esetében — itt sem kapcsolódik a jelentéshez, hanem a jelentés felfogásának *egy új, egységes élményét* biztosítja.

2. Ellentmondásra találnak vizsgálatainkban mindazon elméletek, melyek a megértést a jelentésre vonatkozó *ítéletek* reprodukciójából magyarázzák. (Groos, Jerusalem) Az *ítéletek*, — mint azt protokollumaink igen határozottan kifejezésre juttatták, — csak másodlagosan csatlakoztak (amennyiben egyáltalában csatlakoztak) a szó megértéséhez; attól deskriptíve elkülönültek és sem kiegészítését, sem folytatását nem szolgáltatták.

3. Határozott cáfolatot nyújtanak vizsgálataink a *szenzualista* irányok számára is.¹ Hogy a megértési élmény nem építhető fel szemléleti élményekből, azt megfigyeléseink több oldalról is igazolják. Míg egyrészt maga a szemléletileg megjelenített megértés *nem egyetlen* és nem legnagyobb jelentőséggel bíró formája a megértésnek, — másrészt a megjelenítés esetében sem a szemléleti élmények tartalma játszik döntő szerepet, hanem csak magának a megjelenítés tényének van bizonyos jelentősége. A megértés tehát itt sem a szemléleti

¹ Ezek csak történetileg esnek nagyjában össze az asszociációs irányokkal — és nem szükségszerűen.

tartalmak által, hanem ezeken keresztül történik. A szenszualista-asszociációs elméleteket cáfolja továbbá az a körülmény is, hogy a szóban kifejezett fogalom alá tartozó tárgyak képzeleinek egymásután való fölmerülése vizsgálataink folyamán mindössze két esetben fordult elő.

Pozitív irányban csak bizonyos szempontokat szőgezünk le a megértés elmélete számára. Ilyenek: 1. az „alakminőségi“ élmények felvételének szükségessége, melyre a megértési élmények egysége és specifikus jellege készlet; 2. tudattalan folyamatok felvétele, mint az élmények fellépésében mutatkozó diszkontinuitás posztulátuma (deskriptív megállapítható összefüggés hiánya úgy az egyes, egymást követő megértési élmények, mint a hozzájuk kapcsolódó tudások és megállapítások között, „készen“ felmerülő jelentésfelfogások és ítéletek); 3. a fejlődéstani szempont bevétele a megértési élmények magyarázatába (a megjelenítési élmények eredete, a szimbolikus megjelenítés szerepe stb.).

Végül még a megértésre vonatkozó vizsgálatok pedagógiai jelentőségére kell rámutatnunk. Minden megértetés alapjául a megértési élmények mibenlétének figyelembevétele kell hogy szolgáljon. Vizsgálatainkból csak példaképpen emelünk ki néhány pedagógiai szempontból is fontos megfigyelést, — mint aminő a jelentésfelfogástól különálló megállapítások, reproductív ítéletek feleslegesnek, érdektelennek érzett volta (hiába „tudunk“ valamiről különböző dolgokat, ha e tudás nem „hatja át“ a megértést, hanem attól független marad), — a megjelenítés szerepe a jelentést specifikusan jellemző — s így valószínűleg rögzítő — voltában (a szemléltető oktatás szerepe, „érzelmi“, hangulati megjelenítő egységek céltudatos kialakítása), — az „összefüggés“ jelentősége.

ISMERTETÉSEK, BÍRÁLATOK.

MAURICE DE WULF: *L'Oeuvre d'Art et la Beauté*, Paris, 1920.

A legújabb bölcséleti áramlatokat az objektivizmushoz és az intellektualizmushoz való visszatérés jellemzi. A filozófiai objektivizmus annak az elismerését jelenti, hogy vannak tőlünk függetlenül fennálló értékek és igazságok, az intellektualizmus pedig az az ismeretelméleti álláspont, amely szerint ezek ésszel megismerhetők. Az objektivizmus napjainkban minden filozófiai tudományban: logikában, etikában, esztétikában, metafizikában egyaránt jelentkezik. Kiemelkedve a pszichologizmus, szubjektivizmus és a phaenomenalizmus sivárságából, a modern gondolkodás ismét a görög filozófia világos magasságaiba kíván fölemelkedni. De mint filozófiai áramlat az objektivizmus nem csupán a XIX. századi bölcsélet ellenhatása. Az egyes ember és az egész emberiség mindig tudatában volt annak, hogy az életnek és a szenvedésnek csak akkor van értelme, ha objektív értékekben hinni tudunk. Franciaországban, Angliában és Amerikában az intellektualizmussal párosult objektivizmus ma már minden vonalon reménnyel veszi fel a harcot akár a bergsoni intuicionizmussal, akár a pragmatizmussal szemben. Amint említettük, az objektivizmus és az intellektualizmus legelőször a görög szellemből hajtotta ki, majd pedig a XIII. század nagy skolasztikusainál élte másodvirágzását. Természetes tehát, hogy ez irány modern képviselői is elsősorban Aristotelesszel és Szent Tamással érzik magukat rokonoknak. Wulf esztétikájának csiréit is Aristotelesnél (*Poetica*), Szent Bonaventuránál (*Comentarii de sententiis Petri Lombardi*), Nagy Albertnél (*De pulchro*) és Aquinói Tamásnál (*Summa Theologica*) kell keresnünk. Ezek után nyilvánvaló, hogy Wulf objektív esztétikát hirdet, amelyet a ma élő gondolkodók közül elsőnek Max Dessoir tanított. Ő ugyanis az 1910-ben Bécsben tartott nemzetközi esztétikai kongresszus alkalmából ezt írja: „Számba kell vennünk, hogy van egy esztétikai valóság. Mindenek előtt azt kell megállapítani, hogy azok a törvények, amelyek az esztétikai valóság természetében rejlenek, nem vezethetők vissza egyszerűen a pszichológia törvényeire, s hogy ebből következőleg a művészi igazság nem azonos a pszichológiai igazsággal.“ Hasonlóképpen L. Arréat is a *Revue philosophique*-ban (1914. március) az esztétikai szubjektivizmus ellen foglalt állást és határozottan kívánta, hogy „a művészi érték visszahelyeztessék a műalkotásba.“ Az *Essais sur les données immédiates de la conscience*-ban Bergsonnak is van néhány idevágó, értékes gondolata. Ezekből a forrásokból és kezdeményezésekből, melyeket különben mindig maga a szerző siet fellemlíteni, nőtt ki Wulfnek, a következőkben ismertetőndő, mindvégig világosan és szépen megírt esztétikája.

Annak megértetésére, hogy mi az esztétika, Wulf abból indul ki, hogy mi nem az. Az esztétika nem műkritika, nem műtörténet, sőt nem is műélvezet, amellyel azonban mind a három most említett tudománynak foglalkoznia kell. Mi tehát a műélvezet? A műélvezet lelkünknek az a gyönyörtelt megrezdülése, amelyet egy műalkotás szemlélete okoz. E megrezdülés az intuícióhoz hasonló, spontán, lelki aktus, amelyet a reflexió, illetőleg a műalkotás értékére vonatkozó ítélet csak követhet, de vele egyidejű sohse lehet. A műbírálat azokra a technikai eljárásokra (eszközökre) vonatkozik, amelyekkel a művész az ideálját meg akarta valósítani. Ha a művész célját elérte, eszközei jók, ha nem érte el, eszközei rosszak voltak. Minden művészethez egy sajátos műkritika tartozik, mivel a művészetek egymás közt éppen a kifejezés eszközeiben különböznek. A műkritika kapcsolatos a művészettörténettel. Egy műalkotás megbírálásakor ugyanis azt is figyelembe kell venni, hogy az illető művész maga fedezte-e fel, vagy pedig másoktól kölcsönözte-e kifejezése eszközeit. A művészek közti szellemi rokonság szálaít kinyomozni éppen a művészettörténet feladata. Azonban sem a műkritika, sem a műtörténet nem tud megfelelni ilyen kérdésekre: mit jelent a műalkotásban az egység, vagy a célszerűség? Hogy e kérdésekre feleletet kapjunk, fel kell vennünk egy harmadik művészettudományt: az esztétikát. Ennek az lesz a feladata, hogy tanulmányozza mindazokat a tényezőket, amelyekből egy műalkotás értéke függ. Wulf szerint helyes esztétika csak induktív úton: a műrecek sajátos természetének megfigyeléséből szerkeszthető. Aristoteles tudományfelfogásának megfelelően szerző a műalkotást a következő 3 szempontból vizsgálja: 1. hogyan keletkezik; 2. milyen a természete; 3. mi a célja.

Keletkezését tekintve minden műalkotás részben egy individualis, részben egy kollektív psziché produktuma. Amennyiben egyéni lélek alkotása, keletkezésében 2 mozzanat különböztethető meg: 1. a műalkotás a művész lelkében mint ideál kialakul; 2. a művész az ideált megtestesíti, exteriorizálja. Sokat vitatkoztak már azon, hogy a művész ki tudja-e fejezni ideálját abban a tökéletességi fokban, amelyben elképzelte. Wulf szerint: igen, miután az eszménykép tökéletessége csak annyit jelent, hogy az elképzelt dolog mindenben megfelel típusa vagy osztálya kritériumainak. Az ideál megvalósítása bizonyos külső és belső tényezőktől függ. Külső tényezők az éghajlat, a faj és a társadalmi környezet. Körülbelül ugyanezekkel a faktorokkal Taine nemesak a műalkotás sajátosságait, hanem magát a műalkotás tényét is meg akarta magyarázni. E kérdésben azonban Wulf nem Taine, hanem Dante nézetéhez csatlakozik: a művészet Isten unokája, mert épúgy az ember teremtő erejéből jön létre, mint az ember Istenéből. Az exteriorisatio belső tényezői: a művész kifinomult érzékszervei,

képzelete és értelme. E két utóbbi tehetség működésének következménye, hogy a művész a valóságot ábrázolva mindig stilizál és schematizál és hogy a logikus belegendolás gyakran a tapasztalatot helyettesíti. (Az egyiptomi reliefeken az alak egyszerre oldalt és szemben látszik, a bilocatio Memlingnél és Rubensnél is gyakori.) Mint a kollektív psziché produktuma, a művészet a kulturának egyik eleme, amely a kultúra többi tényezőjével: valással, erkölccsel, tudománnyal természetszerűen szoros kapcsolatot mutat. E megállapítását Wulf a középkori művészet elemzésével igazolja.

A gondolkodók sorában a költő-filozófus Platon volt az első, aki a művészet értékét tagadni próbálta. Igaz valóság szerinte csak az idea, melynek a külvilág, a természet csupán az árnyéka. Mivel pedig a művészet a természetet másolja, értéke csak annyi, mint az árnyék árnyékaé. Platonnal szemben az emberiség mindig érezte, hogy a művészet értéke önmagában van. A műalkotás — írja Wulf — a szépség kinyilvánítása az ember által és az ember számára. Eppen ezért a művészi szépet jobban értjük és szeretjük, mint a természet szépségét: érezzük rajta, hogy egy hozzánk hasonló értelm alkotta. Ha a műalkotást úgy határoztuk meg, hogy az a szépség kifejeződése, a filozófiai redukiót tovább folytatva most azt kell kérdeznünk: mi tehát a szépség? Erre a kérdésre 2 ellentétes felelet kínálkozik: 1. a szépség a tárgy objektív sajátága; 2. a szépség abban a hatásban rejlik, amelyet a műalkotás a szemlélőből kivált azaz: a műélvező individuum szubjektív tulajdonsága. A görög és a középkori gondolkodás az első felfogást vallotta, míg az újkori esztétika egészen a legújabb időkig a szubjektívizmushoz hajlott (Croce, Lipps). A következőkben a szubjektivisták esztétikai áramlatok bírálatával akarja Wulf a maga objektívizmusát megalapozni.

Az „*Einführung-elmélet*“ szerint azok a szép tárgyak, amelyekbe bele tudjuk vetíteni lelkiállapotainkat. E teória értelmében egy műalkotás technikai tökéletességének (pl. egy dráma vagy egy szimfónia egységes felépítésének) semmiféle esztétikai értéke nincsen. További megoldhatatlan kérdések: ha egy bécsi valcerba bele tudom élni magam, akkor már az épol értékes, mint egy Chopin-keringő? Vagy miféle értékkülönbség van e szempont szerint egy műremek és a másolata között? Bach fűgáiban nincs érzelem, tehát esztétikailag értéktelenek?

A *szociális esztétika* szerint egy műalkotás abban a mértékben szép, amilyen mértékben ezt róla egy nagyobb emberi közösség elismeri. „*Valeur esthétique c'est gloire et admiration*“ — írja Ch. Lalo. De ha minden szépség relatív, mert a tömeg tetszésétől függ, hogyan van az, hogy vannak műalkotások, amelyek évezredekben át változatlanul tetszenek, s viszont mások, amelyek a maguk idejében szintén

nagy dicsőséget arattak, művészi szempontból ma már teljesen értéktelenek előttünk?

A *pragmatista esztétikát* valló James szerint a művészi élmény 2 elemből áll: egy ítéletből, amely a műalkotás igazságára vonatkozik és egy érzelmi megrezdülésből, amely az előbb említett igazság-ítéletet követi. Így tehát, ha a művészi szép annak a kifejezése, hogy az, amit a műalkotás kifejez igaz, igaz pedig csak az lehet, ami az emberiség életérdekeinek megfelel, akkor végső elemzésben szépek is csak az nevezhető, ami az emberiségnek hasznos. Midőn a pragmatizmus a szépséget az érdektől teszi függővé, éppen úgy a relativizmusba és szubjektívizmusba torkollik, mint az előbb említett két esztétikai irány. Velük szemben Wulfnek az a meggyőződése, hogy a szép egyidejűleg a műtárgyban is, meg a műélvezés alanyában is lakozik: bilaterális. Ép ezért az esztétikai vizsgálódásnak, az egyén lelki élményein kívül, a szép tárgy objektív határozmányaira is ki kell terjednie.

A művészi szép lényege a művészi rend, amely egyik alfaja az általános rendnek. Az általános értelemben vett rend határozmányai: 1. az elemek sokasága; 2. az elemek különbözősége és 3. az egyesítő elv. Kétféle rend lehetséges, ú. m. a logikai rend, amely tudományos fogalmaink osztályozásából, és a reális rend, amely a térben létező dolgok egységéből keletkezik. Ha a reális rend elég erővel jut kifejezésre, előáll a művészi rend — „ordre puissamment exprimé”. Mivel a művészi rend csak egy faja az általános rendnek, ez utóbbinak 3 elemét a művészi rendben is ki lehet mutatni. Ami az elemek sokaságát illeti, e tekintetben a művész helyes mértékre (Aristoteles: *ὀπισθεῖον*) törekedjék. Ha ugyanis műve elemekben szegény, banális lesz, ha ellenben túlgazdag, a szemlélőt csak kifárasztja és megzavarja. A műalkotásban az elemek változatosságának is világosan ki kell fejezve lennie. Az egyhanguság vét a rend határozmányai ellen, ezért művészietlen. Ennek elkerülésére leggyakoribb eszköz a kontraszthatás, amelynek Rembrandt legszebb képeit köszönhetjük. Mint az augusztinuszi metafizikában a rossznak, úgy a művészetben a rútnak is az a szerepe, hogy mellette a szép annál jobban tündököljék. A művészi rend egységesítő elve éppen az az idea, amelyet a művész ki akart fejezni. Minden művészetnek megvannak a maga speciális ideái, melyek vagy statikusak (ha azt fejezik ki, hogy egy dolog milyen) vagy dinamikusak (ha működést vagy tevékenységet fejeznek ki) lehetnek. Általában az egység az a kohéziós erő, amely egy műalkotás összes elemeit összefogja. Ha a műalkotásnak csak egy olyan eleme is van, amelyik nem koordinálható, a művészi rend megbomlik és vége a szépségnek. A műalkotás egységét kifelé a keret védi.

Mint említettük már, az ember számára a természeti szépség nehe-

zebben közelíthető meg, mint a művészi szépség. A természetnek nem az a célja, hogy nekünk tessenek s valóban fejlett kultúra kell ahhoz, hogy valaki a természetnek ne csak hasznát, gyógyhatását stb., hanem esztétikai értékét is méltányolni tudja. A természet szépségére vonatkozó esztétikai kutatások ma is abból indulnak ki, ami annak idején Ruskin annyira hangsúlyozott, hogy t. i. természeti szépségről csak ott lehet szó, ahol ember keze még nem kontárokodott bele a Teremtő munkájába. Sőt: a természet szépségének teljes és tiszta élvezetéhez el kell fojtanunk magunkban minden anthropomorfizmusra való hajlamos s a magunk lelki életéből a természetbe (állatokba, növényekbe stb.) nem szabad semmit sem belevetíteni. A természet szépségét igazán csak az tudja élvezni, aki a külvilág sokféleségében a rendet, a harmóniát látja.

Az a benyomás, melyet bennünk egy műalkotás szemlélete kelt, nem másodrendű kísérőjelensége, hanem konstitutív tényezője a szépségnek. A művészi benyomás 2 részből áll, amelyek közül az első a műalkotás percepciója, a második pedig e percepció érzelmi kísérői, amelyek a szépségben való elmerülésből, az intenzív műélvezetből fakadnak. A művészi benyomás e két tényezője egymástól elválaszthatatlan. Egy műalkotás percipiálása annyit jelent, hogy a műélvezés alanya tudomásul vette azt, amit a műalkotás kifejez. A percepció létrejöttében primarius szerepük van az érzékszerveknek, még pedig ezek közül is elsősorban a látás, hallás és tapintás szerveinek. Van egy esztétikai irány (= „esthétique de la vie“), amely szerint nem csak a látási, hallási és tapintási, hanem az ízlési, a szaglási sőt az életerzetek is bírhatnak esztétikai értékkel. Felhozott példákból azonban úgy látszik (Guyau: *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, 20. és 22. o.), hogy az ő ú. n. „művészi“ íz- és szagérzeteik látási és hallási képzetekkel voltak kapcsolatosak és így ha csak ugyan volt bennük művészi érték, azt bizonyosan ezek az utóbbiak hordozták. De a percepcióban konstruktív fantáziának még az érzékszerveknél is nagyobb szerepe van, ugyanis ez kapcsolja össze s bővíti ki az érzékek adatait. Adott esetben egy szerv hiányát is pótolhatja, mint pl. Beethovennél a hallását. A percepció harmadik faktora az értelem. Abban az egyéni tárgyban vagy lényben, amelyet ábrázol, a művész mindig valami általánosságot — egy ideát — akar kifejezni. Így egy Mária-kép különböző művészeknél a fájdalom, a szeretet, a fenség stb. szimbóluma lehet. Ezeket az ideákat pedig sohasem érzékszerveink, hanem mindig csak az értelem segítségével foghatjuk fel. Még az építészetben is van abstractio: az építészeti műalkotás egységesítő elvei (félkörív, csúcsív) valóban létező tárgyakról vannak elvonva. A zenében sem fülünkkel halljuk a ritmust és a dallamot, hanem eszünkkel értjük ki a hallott hangokból. Vannak olyan műalko-

tások, melyeknek élvezetéhez feltétlenül ismernem kell azt a célt, amely miatt az a bizonyos műalkotás létrejött. Így ha szépségét élvezni akarom, tudnom kell, hogy egy épület, templom vagy színház akar-e lenni. A percepcióban az érzékek, a képzelet és az értelem funkciója egy egységes egészet alkot. Az egyéniben intuitive meglátjuk, szemléljük az általánost: végső elemzésben ez a percepció célja és lényege. A percepciót minden esetben bizonyos érzelmek: esztétikai érzelmek kísérik, amelyek Wulf szerint két csoportra oszthatók: 1. a szeretet áradása a szép tárgy felé; 2. a gyönyör, amely czzel az esztétikai szeretettel mindig együtt jár. Az esztétikai szeretetet az jellemzi, hogy érdektelmes és arra, aki érzi, megnyugtató és felemelő hatással van. Az „Einfühlung-theoria“ képviselői azt állítják, hogy a szép tárgyban tulajdonképpen önmagunkat szeretjük. Mivel azonban vannak olyan, századok óta szépnek tartott műalkotások, amelyekbe semmiféle érzelem nem vetíthető (pl. a Parthenon, Bach fűgái stb.), Lotze, Lipps és Volkelt esztétikája a szép tárgy szeretetének megmagyarázásában is hasznavehetetlennek bizonyul. Az esztétikai szeretettel járó gyönyört a pragmatista esztétika fiziológiai alapon próbálja megmagyarázni. „Egy felvillanás, egy mellbelökés, egy mély kilelegzés, a szívnek bizonyos izgalma, egy háborzongás, szembeszökő könynyek — ime ezeket érezzük abban a pillanatban, midőn a szépség hat ránk.“ (Théorie de l'émotion, 99. o.)

Ezzel szemben mikor én egy gót székesegyház fenséges csúcsíveit szemlélem, nem érzek ütést a mellemben vagy borzongást a hátamon és mégis esztétikai gyönyört élek át. E lelki élménynek, azaz általában a gyönyörnek a Jamesénél sokkal szerencsésebb magyarázatát adta már Aristoteles, aki azt írja a Nikomachosi etikában, hogy a gyönyör a tevékenység elmaradhatatlan kísérője. Wulf is az ő nézetét vallja és keresi azokat a föltételeket, amelyek közt a tevékenység, illetőleg jelen esetben a műélvezés csakugyan gyönyörrel jár. E feltételek: 1. a tevékenység intenzitásának el kell érnie bizonyos minimális fokot; 2. a tevékenység intenzitásának nem szabad túlhaladni bizonyos maximális fokot; 3. a tevékenységnek harmonikus erő kifejtés mellett kell végbemennie. E három föltétel közül az elsővel kapcsolatos az a sokat vitatott probléma, hogy egy műalkotás moralitása vagy immoralitása befolyással bír-e a mű esztétikai értékére? Wulf szerint a pozitív etikai tartalommal bíró mű művészi szempontból is értékesebb, mivel a szemlélőtől fokozottabb szellemi tevékenységet kíván.

A könyve elején fölvetett három kérdés körül Wulfnek még csak az utolsóra kell felelnie: mi a célja a műalkotásnak? A műalkotás belső célja — feleli a szerző — az, ami minden más dologé: lénye teljes realizációja, azaz jelen esetben a szépség minél teljesebb kifejezése. A műalkotás külső célja pedig ismét kétféle lehet: vagy indi-

viduális, vagy kollektív. Individuális célok: a művész dícsőségvágya, pénzszomja, esetleg hiúsága stb. Egyéni hajlamai szerint a művész a művét valami nagy cél vagy eszmény — vallás, erkölcs, haza stb. — szolgálatába is állíthatja, de erre nem lehet őt kötelezni, úgy amint ezt annak idején Platon kívánta.

Eppen erkölcsnemesítő hatása miatt a művészetnek a kollektivitás életében is nagy szerepe van. Ezért nagyon kívánatos, hogy minden lakás, ház, utca, város, szóval mindaz, ami az embereket körülveszi, a művészet fenkölt szellemét lehelje. Mindenkinek egyformán joga van a szépség élvezetéhez; de ebből még éppen nem következik, hogy minden ember valóban képes is, vagy éppen egyenlő mértékben képes a művészetet élvezni. Az esztétikai szocializmus — ezzel a gondolattal zárja le Wulf fejtegetései sorát — „szánalmas utópia“, mivel a mű-élvezés közvetlen függvénye az egyéni műveltségnek, értelemnek, fogékonyságnak, ezek pedig solhasem lesznek szocializálhatók.

Techert Margit.

AZ IFJÚKOR PSZICHOLÓGIÁJA.

— Irodalmi szemle. —

A múlt század nyolevanas éveitől, *Preyer* művének megjelenésétől (*Die Seele des Kindes*. 1881.) kezdve nagy lendületnek indult a csecsemő és a kisgyermek testi és lelki fejlődésének vizsgálata; majd főképp *Binet*, *Meumann* és *Stern* munkássága megveti az iskoláskorú gyermek (7—14 évig) testi-lelki fejlődésére vonatkozó széleskörű kutatásoknak alapját. Azonban a fejlődés további, igen fontos szakasza, a pubertás és adolescencia kora (az előbbi átlag 14—16, az utóbbi 17—24 év között) még mindig nem részesült kellő figyelemben és megfelelő tüzetes elemzésben. Pedig az ember életének éppen a pubertás a legnyugtalanabb s legforrongóbb fázisa: a tárgynélküli vágyódás, magakeresés kaotikus világa. A pubescens magát nem érti, de legtöbbször nevelő környezete sem érti. *Stanley Hall* műve (*Adolescence*. 2 köt. 1908.; ma már elavult) indítja meg e korra vonatkozólag a sajátos feladatainak már tudatában levő kutatást. Nyomában jár *Compayré* (*L'adolescence*. 1909.) és *Mendousse* (*L'ame de l'adolescent*. 1909.).

Ahogy kialakult a *gyermektanulmány* (pedológia) mint a gyermekre vonatkozó különböző irányú vizsgálatoknak enciklopédiája, melyek más és más tudományágba (pszichológia, anatómia, fiziológia, gyermekgyógyászat, szociálpolitika, kriminalisztika, pedagógia) tartoznak: éppúgy kialakulóban van manapság az *ifjúkor tanulmánya* (*Jugendkunde*), mely az érő, serdülő nemzedék életét minden oldalról, testi, lelki és társadalmi szempontból, vizsgálja. Az ifjúkor testi és lelki fejlődésének ezt a tanulmányozását a pedológia mintájára — talán *hébelogianak* (7:7 serdülőkor) nevezhetnénk el. A németeknél az

utóbbi években igen nagy lendületet vett a *Jugendkunde*. Nagyszámú munka foglalkozik a pubertás testi és lelki fejlődésével, a kettő összefüggésével, mert hisz a fizikai nemi érés nagy lelki evolúcióval is jár, főképp érzelmi s akarati változásokkal. Nemesak a pubescensek *általános* testi és lelki sajátosságai a vizsgálat tárgya, hanem a tipikus különbségek is beható kutatást igényelnek: mi a tipikus különbség a két nem pubescens kora között, (v. ö. *Karl Haase*: Der weibliche Typus als Problem der Psychologie und Pädagogie 1915. *Lipman*: Psychische Geschlechtsunterschiede 1917. *M. Erard*: L'adolescente. 1913.), a különböző fajok, a primitív és kultúrember pubertása között? Az ilyen differenciális ifjúkortanulmány (hébélogia) körébe tartozik a városi és a falusi ifjúság, a középiskolai tanuló, az iparostanonc, a gyári ifjúmunkás sajátos pszichéjének vizsgálata. Idevág pl. az egyes studiumoknak az ifjúság lelkével való kapcsolata; pl. milyen viszonyban van a modern ifjulelek a klasszikus irodalommal? (v. ö. *E. Spranger*: Humanismus und Jugendpsychologie. 1922). Rendkívül fontosak az ifjúság bűnözésére vonatkozó kutatások, főképp a nagyvárosi ifjúság körében a társadalmi környezet szempontjából (erre nézve l. *Günther Dehn*: Grossstadtjugend. 3. kiad. 1922. *Walter Hoffmann*: Die Reifezeit. Probleme der Entwicklungspsychologie und Sozialpädagogik. 1922). Mindezek a vizsgálatok, melyek az érés-forrongás tényeire vonatkoznak, rendkívüli fontosságúak a *pedagógia* szempontjából, mely azokat a szabályokat, eljárás módokat keresi, miképpen lehet a pubescensre a legalkalmasabb módon hatni, hogy a benne forrongó értékes energiák bizonyos eszmények irányában fejlődjenek, a helytelenek pedig visszafejlődjenek. Ez a nyugtalan kor csakis sajátos eszközökkel formálható: tehát ismernünk kell természetét.

Ennek az ismeretnek forrásai: önéletrészek, visszaemlékezések, az ifjúság közvetlen megfigyelése, a rajtuk végzett kísérletek (ezek eddig a tehetségekre, főképp az intelligenciára vonatkoztak: *W. Stern*: Untersuchungen über die Intelligenz von Kindern und Jugendlichen 1919., s csak részben az érzelmekre s akaratra; pl. *Ottokar Němeček*: Zur Psychologie christlicher und jüdischer Schüler. 1916); továbbá az ifjúság szóbeli és írásbeli beszámolásai, irodalmi dolgozatai, költeményei, naplói, följegyzései (l. *Fritz Giese*: Das freie literarische Schaffen bei Kindern und Jugendlichen. 1914). Fontos forrásai az ifjúság ismeretének, a főképp az amerikai s angol iskolai életben oly nagy szerepet játszó diákfolyóiratok. Ilyenek a németeknél az utóbbi években az *Anfang*, *Neuer Anfang*. Ezekben a diákok azt ígérték, hogy a folyóirat nézeteiknek, kívánságaiknak, eszményeiknek szabad, nem gyámság alatt készült megnyilatkozása lesz, azonban határozottan rontó, az ösztönökre építő irodalom lett belőle kritika nélkül, tele tapasztalatlansággal s hatalmas hévvel. Tanulságos világot vet az ifjú-

ság radikalizmusára és forradalmi viselkedésére a németeknél a forradalom után megjelent sok ifjúsági felhívás, egymáshoz küldött átirat „jogaik“ kivívására, diáktanácsok alakítására, diákgyűlések tartására; az utóbbiakon egyébként a szociáldemokrata porosz közoktatásiügyi miniszter rendelete szerint a tanároknak s a tanulóknak egyenlő szavazati joguk volt (v. ö. Zeitschr. für Pädagogische Psychologie. 1919. márc.—ápr. füzetét. A hasonló adatokat nálunk is össze kellene gyűjteni).

Az iskolásgyermekre (6—14 év) vonatkozó kutatások nagy fölendülésüket világszerte a néptanítóknak köszönik, kik friss buzgalommal, bár kellő tudományos képzettség híján sokszor dilettans módon, vetették rá magukat az idevágó nagyszámú problémákra. Viszont — s ez sajátságos — ugyancsak világszerte megállapítható, hogy a középiskolai tanárság, mely a 14 (13)—19 (18) éves pubescens ifjúság nevelésével foglalkozik, általában tisztos távolban maradt minden, a pubescens és adulescens sajátos lelki életére vonatkozó vizsgálattól; az ifjúkor tanulmányozása mindenütt a legújabb évekig parlagon maradt, bár a középiskolai tanárok egyetemi képzettsége, megadhatta volna a lökést az idevágó problémák meglátására s tudományos vizsgálatára, szociális és pedagógiai jelentőségének felismerésére. Amennyiben az ifjúkor mégis kutatás tárgya volt, ez vagy tisztán gyakorlati indítékoknak (vallási, pedagógiai, szociálpolitika szempontoknak) köszönhető, vagy ha az érdeklődés elméleti irányú is volt, inkább az orvosi motivumoknak. Az utóbbiakból érthető, hogy a pubescens kor egész lelki életét a pszichologizáló orvosok egyoldalúan a fiziológiai, főképp sexuális feltételekből iparkodtak levezetni. (V. ö. pl. Freud és a pszichoanalitikus iskola munkásságát).

A következőkben csak néhány, az ifjúkorra vonatkozó kiválóbb most megjelent művet óhajtunk ismertetni. Ilyenek:

CHARLOTTE BÜHLER: *Das Seelenleben des Jugendlichen*. Versuch einer Analyse und Theorie der psychischen Pubertät. Jena. Verl. v. Gustav Fischer. 1922. VIII.—104 l.

A drezdai technikai főiskola magántanárnője e könyvében először a pubertas-jelenségek biológiai alapját vizsgálja, majd az e korra sajátosan jellemző lelki élet általános szerkezetét, azután a pubertas érzelmi, ösztön-, akarat- és értelemvilágát jellemzi, végül az ifjúság vallási, erkölcsi, művészeti és irodalmi megnyilatkozását néhány elvi szempontból világítja meg.

Abból a centrális jelentőségből, mellyel a sexuális átalakulás a pubertas-korban bír, közelebb az az igen elterjedt felfogás, mintha e forrongó korban *minden* lelki jelenség ebben gyökereznék. A szerző kimutatja, hogy ez túlzás: vannak lelki jelenségek e korban, melyek egyáltalán nem, vagy csak nagyon közvetett módon függnek össze a nemi fejlődéssel. Pl. a pubescens oly nehezen, ügyetlenül tud elhelyezkedni a

a felnőttek körében: ennek nem valamely sexuális mozzanat az oka, hanem az élettapasztalat hiánya. Továbbá úgy látszik, mintha állandó nyugtalansága s gyakori lelki depressziója is a sexualitásra volna mindig visszavezethető, holott ennek gyakran az az oka, hogy még nem talál magának megfelelő foglalkozást: a gyerekjátékhoz már kamasz, ezt szegyenli; viszont az alkotó munkára még éretlen. Közbülső fokon áll a gyermek és a felnőtt között: ez a határozatlan állapot kellemetlen. A már fölébredt, de még ki nem elégített sexualitás csak *egyike* azoknak a feltételeknek, melyek a pubertást várakozó korra bélyegzik. Sok függ e tekintetben a nevelési rendszertől. A vademberek fiai korán elégítvén ki gerjedelmeiket, a fejlődés és nyugtalanság további rúgója hiányzik náluk. A kultúremler pubertása lelki problémákban sokkal gazdagabb, mint a vadnépeké.

Ch. Bühler a pubertas jelenségeinek biológiai alapját az *önkiegészülés szükségletében* keresi. A gyermek individuuma magában nyugvó, zárt világ; az ifjú azonban homályosan érezni kezdi, hogy kiegészülésre, párra szoruló lény: innen kereső nyugtalanság természeté. Az önkiegészülés biológiai alapjának felel meg a pszichikai oldalán a pubertas főhangulata, mintegy alapérzelme: az egyelőre tárgyaltalan (tartalom nélküli) sóvárgás, keresés, valami betöltés után való vágy. A *fizikai* pubertas a lányoknál 13—15, a fiúknál a 14—17 év között van. Azonban ennek az átmeneti kornak *pszichikai* folyamata tovább tart, mintegy kihangzik az adolescentia korába is. Ch. Bühler a pubertást a *tagadás*, az adolescentiát az *igenlés* korának nevezi el legfőbb tipikus vonásáról. Az előbbinek ugyanis legjellemzőbb jegye a tagadás: kedvetlenség s nyugtalanság, mely dacban és vadságban, szélsőségekben és enyvedtségben nyilvánul (kamasz és bakfiskor). Ellenben az adolescentia tipikus vonása már az igenlés: ekkor a testi és lelki jólérés, az elevenség és belső szabadság érzése a normális. Persze mindkét kor az ellenkező vonásokat is mutatja: a pubertást a hirtelen lelkesedés, rajongó odaadás, a sexuális szempontból esetleg még magamagáról nem tudó szerelem is jellemzi, mint pozitív életmegnyilvánulás; viszont az adolescentiának is vannak negatív oldalai: a kijózanító tapasztalatok, fokozott mindennapi teendők, nagyobb életgondok, melyek gyakran elhomályosítják az életöröm csillogását. Altalában a pubertas inkább fájdalmat, mint örömet jelent, magát határozatlannak, szétépettnak érzi, homályosan s ösztönösen kereső, kaotikus természetű. Ezért van különös szüksége vezetőre, aki a zürzavarból kiláboltatja; ezért fontos szerepe a pedagógiának ideálokot eléje állítani, a forrongó erőket kellő vágányokra terelni. A pubescensben még sok van a gyermekből, az adolescensben már a felnőttből. Közbülső országban vannak: nem érzik otthon magukat *már* a gyermekek országában, s *még* a felnőttek világában.

Az ifjúkorra vonatkozó eddigi vizsgálatok túlnyomóan *descriptiv*

jellegek; az egyes lelki funkciókat külön-külön, egymástól elszakítva vizsgálták. Így azonban látszólag egymással össze nem férő tulajdonságok kerülnek egymás mellé: a pubescensok rajongó naiv idealizmusa s mindenben gáncoskodó, tagadásra hajló karaktere, túlzó beszület-érzése és szabadságvágya, durva akaratossága és kíméletlensége. Ch. Bühler érdeme, hogy ezeket az ellenmondó tulajdonságokat a pubertas korának alapirányából az önkiegyesülés szükségletéből, a fejlődés céljából teleologialilag iparkodik megérteni. Pl. az ifjúság fokozott idealizmusa és szemérme a természetnek mintegy önvédelmi berendezése az érzéki ösztönök akadálytalan kitörése ellen.

Igen tanulságosak a szerzőnek azok a fejtegetései, melyekben a gyermek s a pubescens akaratának fejlődését állítja párhuzamba. Így csak egyet emelünk ki: az ifjúság eszményalkotásának sajátos természetét. Az ifjú ideálja mindig személynél kötött, eszményét valamely konkrét személyiségben látja, aminek fontos pedagógiai következményei vannak. A pubescens sohasem törekszik absztrakt célokra, az erényre: önnevelésében is mindig egy konkrét személyiség mintája áll előtte. (Igen gyakran valamely tanára; v. ö. *Kesselring*: Untersuchungen über Ideale im höheren Jugendalter. Zeitschr. f. pädag. Psychologie. 1919. évf.)

Ch. Bühler megállapítja, hogy a pubertásban általában az egyes lelki funkciók egyenlőtlen fejlődési tempót mutatnak. Ahol a felsőbb lelki működések előre sietnek, ott a sexualitás ébredése gyakran késik. Különösen az absztrakt fogalmi gondolkodás van a többi funkciókkal kevésbé egybekapcsolva, gyakran korán és elszigetelten lép föl. Egyébként az értelemnek a pubertas alatt való törvényszerű fejlődési menetét még senki sem vizsgálta behatóan. Úgy látszik, hogy a pubertásban az absztrakt gondolkodásnak a szemléletes gondolkodástól való erősebb elszakadása következik be. Továbbá, ami az ifjúság fantáziáját illeti, a tüzetesebb kutatás előtt szertefoszlott az az általánosan elterjedt felfogás, mintha a pubescenst különösen erős fantázia-tevékenység jellemezné. A szabad dolgozatok pl. nagy csalódást okoznak: az eredeti produktivitás teljes hiánya, a meglévő s olvasott képekhez való ragaszkodás, bizonyos banalitás jellemzi őket. Az ifjúság fantáziája nem produktív a felnőttek értelmében. Ezt bizonyítja egyébként a művészi alkotásnak átlag későn való fellépése is. Ha az ifjúság képzelete jelentékenyebbnek látszik, mint az átlagos felnőtté, ennek oka nem a kombinációk eredetisége, hanem csak a szemléletes tartalmak nagy élénksége (imagináció s nem fantázia). *Jaensch* az ifjúság képzettartalmait igen széles körben vizsgálva, azt találta, hogy az eseteknek 40%-ában optikai szemléletes képek jelentkeznek majdnem hallucinatórius világossággal, élénkséggel és pontossággal, majdnem olyanok, mint az atóképek. Az ifjúság emlékezés-élményei-

nek jókora része ilyen élénkségű és intenzitású. Ez azonban nem fantázia, azaz új képek kombinációja, hanem csak a meglévők igen élénk föllépése. (Lásd E. R. Jaensch: Über die Vorstellungswelt der Jugendlichen und den Aufbau des intellektuellen Lebens. Zeitschr. f. Psychologie. 84. és 87. köt. 1920—21.).

Ch. Bühler munkája nagy problémaérzékkel, számos új szempont fölvetésével készült mű; azonban még távol van attól, hogy a pubertás egymásnak annyira ellenmondó tulajdonságait egy közös lelki gócpontból levezesse, amit cél gyanánt maga elé tűzött.

A könyv értékét nagyban növeli az eddig szétszórva található ifjúság-pszichológiai irodalom kritikai megrostálásán alapuló irodalmi jegyzék. Ez csak olyan műveket tartalmaz (156-ot), melyek az egyes kérdésekre nézve reprezentatív jellegűek s a kutatás jelen állapotát tüntetik fel.

GUNTHER DEHN: *Grossstadtjugend*. Beobachtungen und Erfahrungen aus der Welt der grossstädtischen Arbeiterjugend. 2. Aufl. 1922. VIII—192 lap.

Ez a rendkívül gyorsan elterjedt, nagyhatású mű főképp szociálpolitikai és pedagógiai jellegű; a szerző előtt elsősorban a munkás-ifjúságnak mellyel tíz évig foglalkozott, testi és lelki gondozása („Jugendpflege“) s helyzetének javítása lebeg. Azonban a könyvben annyi finom és részletes megfigyelés található az iparostanonc pubescensek lelki életére, világfelfogására, fejlődési menetére vonatkozóan, hogy elsőrendű ifjúság-pszichológiai munka számába megy. Különösen tanulságos a munkás-ifjúság vallástalanságára s ennek okaira vonatkozó fejezet; továbbá a munkás-ifjúság többi típusainak jellemzése, főképp az iparos- és kereskedőtanoncoké. Annál értékesebb Dehn műve, mert a pubescensekre vonatkozó eddigi gyér kutatások újszólván csak a középiskolai tanulókra vonatkoztak; pedig nemcsak elméleti, de szociálpolitikai és pedagógiai szempontból is nem kevésbé fontos a munkás-ifjúság széles rétegének lelkiéletét ismerni s ennek az ismeretnek megfelelően a nemzeti közösség érdekeinek és eszményeinek értelmében formálni.

WALTER HOFFMANN: *Die Reifezeit*. Probleme der Entwicklungspsychologie und Sozialpädagogik. 1922. VIII—256. lap.

Hoffmannak, a lipesei gyermekbírónak, ez a műve az érőkor olyan kérdéseit tárgyalja, melyek nemcsak a pszichológust s a nevelőt, hanem az orvost és jogászt, a szociálhygienikust és szociálpolitikust is egyformán érdeklik. Alapvetésül egy fejlődépszichológia vázlatát adja, melyet a „lelki rezonancia“ elvére épít fel (5—86. lap). Ezután a szellemi, nemi és szociális érzés jelenségeivel foglalkozik,

végül az idevágó fejtegetések gyakorlati következményeit a németeknél pár év óta nagyon járatos „Jugendkultur“ nevet viselő fejezetben foglalja össze.

A szellemi és nemi ézésre vonatkozó elméleti szempontjaihoz sokszor szó fér, azonban bő tapasztalataiból merített példa-anyaga rendkívül tanulságos. Különös tekintettel van azokra a szálakra, melyek az ifjúság lelki élete szempontjából a normális pszichológiát és a pathopszichológiát összekötik (v. ö. az ifjúkori homosexualitás részletes elemzését). Igen elmeindító a freudizmussal való többszörös polémiaja. Figyelmet érdemel a nemi és a szellemi fejlődés párhuzamosságának vizsgálata: mennyiben befolyásolja a korai sexualitas a szellemi érést. Jellemző pl., hogy a néger gyermekek az első iskolai években elég jó haladást tesznek, azonban a nemi érés korai felléptével a szellemi fejlődésnek meglepő stagnációja áll be. A leányoknak egyes szellemi működésekben való hátramaradása a fiúkkal szemben (amire különösen W. Stern vizsgálata mutatott rá), szintén arra utal, hogy a pubertás korábbi fellépése a szellemi érés rovására megy. Valószínű, hogy az északi kultúrának fölénye, magasabb absztrakció-foka, érzelmi életének nagyobb etikai finomsága is a későbbi nemi ézésre vezethető vissza. Ennek a gondolatnak mintegy ellenpróbája az utcán felnövő, elhagyott, nemileg korán felvilágosodott és kielégített nagyvárosi proletár-ifjúság erősen csökkent képessége a kultúrmunkára. A nemi kielégítés minél további kitolása az ifjúság szellemi munkaképességének fokozását jelenti. A mai laza nemi morál és szabad szerelem a kultúra csökkenésére vezet.

Az ifjúság szociális ézésére vonatkozó fejtegetések különös érdeklődésünkre tartanak számot (pl. a mai családi élet nevelőerejének, az ifjúkori lopásoknak, az ifjúság olvasmányainak, a mozi hatásának stb. elemzése).

Kornis Gyula.

ACH NARZISS: ÜBER DIE BEGRIFFSBILDUNG. Eine experimentelle Untersuchung. Bamberg. 1921.

A szerző a fogalomalkotásra vonatkozó kísérleteivel ismét megkezdte a háború miatt öt évig szünetelő munkásságát. Feladatul annak a pszichológiai folyamatnak a nyomonkövetését tűzte ki, mely „átmenet a gondolkodásból az objektív érvényességek világába“. Oly feltetelek mesterséges előállítására törekedett, melyek a kísérleti személyt az előtt eddig ismeretlen fogalmakhoz juttatják. Az eljárás tehát „genetikus-synthetikus“. Más kutatók, Ach szerint, hibáztak, mert nem a fogalomalkotást végző funkciókat figyelték meg, hanem a már kész fogalom élményét analizálták.

E funkciókat is tanulmányozza Ach „Suchmethode“-ja. Tártyakat, a reájuk ragasztott cédulákon, meggyező vonásaik szerint, értelmen nevekkal („gazun“, „taro“, stb.) jelölték. A kísérleti személy szá-

mára e nevek a tárgyak megvizsgálása által fogalmi tartalmat nyertek, melynélfogva szóbeli kifejezésre váltak alkalmassá. (Pld. „Hogyan különbözteti Ön meg gazunt és rast egymástól?“ „Gazun jelenti a nagy nehéz és ras a nagy könnyű testeket.“) A cédulákat levették és a kísérleti személy feladatul pld. a „gazun“ szóval jelölt dolgok összegyűjtését kapta. A fogalomalkotásnak öntudatlanul kellett végbemennie. A kísérletek nem egészen tartoznak az Achnál szokásos Külpe-féle szisztématis introspekcio osztályába, hanem főlgg a kísérleti személy magatartását és reakcióit figyelték meg, a „Begründungsfrage“-któl (pld. „Honnan tudja ezt Ön?“) eltekintve. Gyakorlás következtében a kísérleti személy egyre újabb és helyesebb vonásokat figyelt meg a tárgyakon az új fogalmat megalapozó összefüggés gyanánt (szukcesszív figyelem). A fogalomalkotásra a nagyságot, formát, vagy a megszámlálást használták leginkább.

A tárgyak egy bizonyos osztályának a kikeresésekor („Suchperiode“) fellép: *a*) az illető osztály képzete; *b*) a kritériumok; *c*) a rendezés különféle elvei. A *b*) pontnál megkülönböztetendők: 1. „közvetlen kritériumok“ (pld. nagyság, súly), 2. „segítő kritériumok“ (intellektuális folyamatok, megrövidült következtetések, stb.). Ezt a szukcesszív determinált absztrakciót a jelzés és a hozzátartozó tárgyak közötti asszociatív kapcsolat kialakulása teszi lehetővé.

Nemcsak érzékelés, hanem „Eigenschaftsurteile“-k is szerepelnek, amelyeket a kísérleti személy ki is mond („nagy és nehéz“) és amelyek később „Bestätigungsurteil“-ekké válnak (pld. egy „gazun“-tól elvárják, hogy nagy és nehéz legyen). A figyelmi det. tendencia a tárgyak közös vonásait emeli ki, egyszerűsítőleg és könnyítőleg hat. A tulajdonságot kifejező ítéletek „egyneműek“, vagyis a tárgyban ugyanazt emelik ki („ezek a gazunnal jelzett testek nehezek“). Így absztrakt és általános képzetekké konvergálódnak a pszichikai elemek (determinált konvergencia).

A jelzéseket azonban spontán módon az egyes tárgyak neveiként szokták felfogni. Ebből a „latens szignifikatív hajlam“-ból eredő hibákat akarja a „Verständigungsmethode“ elkerülni. Kártyák egyik oldalára értelmetlen szótagokat írtak, másik oldalra meg mindig a szintén értelmetlen szavakat, melyekkel, a közös tulajdonságok szerint osztályozván a szótagokat, ezeket az osztályokat elnevezték. Figyelmes szemlélés után a kísérleti személynek meg kellett e közös osztályszavak mellé nevezni az egyes szótagokat, vagy pedig új, tetszés szerinti szótagokat alkotni (t. i. ha ezekben is megvannak az osztályok alá tartozó régi szótagok közös tulajdonságai: a megoldás helyes). Végül a jelzéseket beszédben is használták, fogalmilag.

Az előbbi ítéletfajok mellett „összehasonlító ítéletek“ és „megnevező ítéletek“ is felléptek. A közös tárgyi mozzanatok új tárgyakká

foglaltattak össze (pld. „az egyhangzós, két betűből álló szótagok“ tárgya). Előbb jön létre az általánosabb, azután a speciálisabb tárgy.

Ez új gondolati tárgyak mármost „autochton“ módon nyernek jelentést, ha a jelentésadás közvetlenül, hirtelen áll be és bizonyos azonosítása a jelzésnek a jelzett szóval.

A jelentés három főosztálya: 1. „a szignifikatív jelentés“; a) szubjektív, pld. „bifan“, „gazun“; b) objektív, pld. „meleg“, „ház“. 2. Az „indikáló jelentés“; a) objektív, pld. egy index, vagy ismertetőjel; b) szubjektív, pld. ha két jelenség követni szokta egymást, akkor az elsőnek beálltában a második beállásának a jelentését látjuk. 3. „a valorikus jelentés“; a) objektív, pld. az eszközi érték; b) szubjektív, pld. a hangulati jelentősége egy emléknek. Ha a kísérlet alatt keletkező új fogalmakat nem használjuk fel szóbeli kifejezésre: szignifikatív jelentés nem keletkezik.

A kísérletsorozatot az értelmetlen meg az értelmes tárgyakkal való kísérletek egészítik ki. Az utóbbiaknál előtérbe lép a valorikus jelentés. A „Suchmethode“ segédeszköz lehet intelligencia-vizsgálatoknál is, értve intelligencia alatt az új viszonyokhoz és követelményekhez való elmebeli alkalmazkodás képességét. Hogy az új fogalmak használata ne csak a kísérlet alatt előforduló tárgyakra szorítkozzék, Ach az „áruház-kísérlet“-et alkalmazta: a kísérleti személylyel bevásárolni ment s az áruházban a tárgyakat az új fogalmakkal jelölte meg („...nem tartja ön ezt az z-rast [teasedény] drágának(?)“ „...egy fogalom tárgya a magánvaló objektum (Obj. an sich), vagyis függetlenül az esetleges különösebb alkalmazástól...“ Az általánosítás módja a „megnevező ítélet“. A kísérleteket gyermekeken s sérült agvú egyéneken is véghezvitték.

A jelentésadás lényegileg háromféle módon történik: 1. autochton módon, 2. latens szignifikatív készség és 3. megnevező ítélet által. A fogalom általánosítása vagy a tartalomnak, vagy a tárgy használatának a megváltoztatása, vagy a használó személyek körének a kiterjesztése következtében lehetséges. Ach megkülönböztet tartalmi és tárgyi absztrakciót (az előbbi egy, az utóbbi több tárgyból történik).

A fogalomkötés pszichikai folyamata tehát N. Ach részletes vizsgálatai folytán szemléletes és nem szemléletes aktusok szövedékét mutatja.

Nosztopi László.

BRAUN OTTÓ: *Bevezetés a történetfilozófiába*. Budapest, 1922. Pfeifer kiad. 136 l. (A. Filozófiai Könyvtár II. kötete. Fordította: Pukánszky Béla.)

E kis könyv fejtegetései mindvégig formális téren maradnak: ismeretani és módszertani kérdéseket tárgyal és igen hasznos összefoglalását adja a vonatkozó történetelméleti problémák mai állásának.

Braun is megkülönbözteti a történetfilozófia két ágát: a formális történetbölcseletet — amely a történelem tudományánál, a történeti megismerés mibenlétével foglalkozik — és a tartalmi történetfilozófiát. Könyve az előbbiről, a szellemi tudományok, különösképen a történettudomány logikájáról és ismeretтанáról szól és eddig elért eredményeit kritikailag összegezi. A formális megállapításokon túlmenő, tartalmi diszciplínára csak általános kitekintést kapunk; ez a „tulajdonképeni“ történetbölcselet már kilép a rendszeres filozófia köréből és a történelem anyagába bocsátja gyökereit, amely tartalmi szubsztrátum maga a történelem. Maga a formális tan a történet objektív folyamatában csupán azokra a legáltalánosabb határozományokra lehet figyelemmel, amelyek azt éppen a sajátos történeti megismerés tárgyává teszik. — Ezenkívül Braun bőséges tantörténetet ad a legújabb irodalomra is kiterjedőleg és hasznos irodalmi tájékoztatóval zárja be könyvét.

— Lehetséges-e egyáltalán a történelemnek filozófiája, mint önálló tudomány, s ha igen, micsoda feladattal, — ez az első kérdés. A történettudósok tudományukat féltve utasítják el mint tudománytalanságot, a filozófusok a bölcselet kapuit zárják be előtte azzal az érveléssel, hogy bármiképp nézzük is a történelem folyamatát, azt mindenképp a történettudományhoz kell számítani. A bölcselet azonban a historikusokkal szemben annyit mégis elismernek, hogy a történeti szemléletnek szükségképp vannak egyetemes átfogó szempontjai és fogalmai (pl. Diltheynél a történeti analízis eredménye, a történelem részeinek az egész szempontjából való jelentősége és ennek megállapítása stb.). A vita így gyakran terminológiai jellegűvé válik és valóban mindegy, hogy ezt az általános irányú és értékelő történet-szemléletet „történettudományi“-nak vagy „történetfilozófiái“-nak nevezzük. Elsősorban azonban azt kell történetbölcseletnek neveznünk, — mondja Braun — ami a filozófiának mint a végső alapok tudományának és a törtéetésnek, mint a megismerés sajátos tárgyának összekapcsolásából áll elő: a történelem logikáját és ismeretтанát, amelyek a történet pszichológiájával együtt alkotják a formális történetfilozófiát. Ide tartoznak tehát: a történeti megértés logikai strukturájának vizsgálata, az alapul szolgáló fogalomalkotás problémája stb. Mindenekelőtt azonban az ismerettan kérdései. Ezeknek lényege az a folyamat, amely a közvetlenül átélt valóság anyagától alhoz az elméleti feldolgozáshoz vezet, amelyet történetinek nevezünk. Így jutunk a kategóriák tanához és a történelemmel szemben elfoglalt végső ismeretelméleti álláspontunk tisztázásához.

Ha a filozófiát csak mint formális tudományt ismernők el, úgy ezen a vonalon meghúzhatnók a történetfilozófia határait is. De a filozófiát nemcsak speciális tudománynak kell tekintenünk a többi

mellett, hanem egyetemesnek, amely a mindenség tartalmi elveit is vizsgálja. Ily értelemben a történelemnek is van tartalmi filozófiája. épügy, mint a természetnek, azzal a céllal, hogy a történelem egészét belülről értse meg egységes uralkodó kép kialakításával. Feladata az eseményeket mozgató általános tartalmi összefüggéseket, az „eszméket“ feltárni, az egyes folyamatok jelentőségét az egész lefolyás szempontjából megállapítani. Történelemtudomány és tartalmi történetbölcsélet tehát, bár ugyanazt az anyagot dolgozzák fel, tartalmi tekintetben is különböző célok szolgálatában állanak:

1. A történetfilozófia általánosságra törekszik, fogalmai más megismerési síkba esnek, célja a történelem „értelmének“ végső formuláját meghatározni, amely általánosság azonban csupán rövidítés és a história egy nagyobb területének átfogását teszi lehetővé. Sokan tagadják ily általános formula lehetőségét, amivel szemben azonban meg kell gondolnunk, hogy amaz általánosság nem a törekvés empirikus síkjában helyezkedik el, hanem az elvek és normák régiójában gyökerezik, amelyek bizonyosságukat nem a közönséges értelemben vett tapasztalásból merítik.

2. A történetíró értékviszonylatokat regisztrál, a történetfilozófus értékkel (Windelband-Rickert felfogása). Ezért a fejlődés és haladás gondolata a történetfilozófiai szemlélet körébe vág. A fejlődés eleven és szerves folyamat, mechanikus idő-egymásutániség nélkül. A történeti relativizmus szembehelyezkedik az abszolút értékek lehetőségével azzal az érveléssel, hogy nem ismerhetünk — ismereteink ezidőszerinti korlátoltsága miatt — az egész emberiségre érvényes összefüggéseket. Ezzel a relativizmussal szemben, de ennek tanulságaival meg kell keresni a helyes középutat egy a priori értékrendszer tisztán racionális megállapítása és az értékeknek, mint tényeknek, pusztán történeti felfejtése között. Csak a valóságban, a kulturális életben található értékek. Ennek támogatására utal Dilthey tételére: Minden történetfilozófia „filozófiai célzattal végzett történeti kutatás.“

3. A történetíró kutatása oknyomozó (kauzális), a történetbölcsészé célkitűző (teleologikus, finális).

4. A történetíró az elevenen ható tényezőkre szorítja vizsgálatát, a filozófus bírálatá tágyává teszi az ethikai belső történések egész régióját, még akkor is, ha csupán az emberek gondolkodásában élnek és tettekben nem nyilvánulnak meg.

Ami a történet ismerettségét illeti, ezekben a kérdésekben Braun a kritikai realizmus álláspontját képviseli. A történelem, mint rendezett történet csak szellemünk aktivitása által jön létre. A történeti megismerést megindító élményt és a további átélést kategóriális fogalmak formálják, amelyek ennek a megismerésnek apriorisztikus hátterét teszik. Ilyen a történet általános összefüggésének kate-

goriája, a folytatólagosság gondolata, stb. A legátfogóbb apriorisztikus fogalom minden történeti szemléletnél a „megértés“ fogalma. A történeti megismerés nem az ok és okozat külső megállapításán alapul, hanem belső megértésre, a lelki tartalom átfogására, az egésznek intuitív megragadására, egyetemes élményre törekszik. A történelmi történés állománya személyessé kell, hogy váljék, hogy a megismerés síkjába emelhessük. Ennek megfelelően az igazság fogalma is átalakul, szemben az exakt tudományok tételeivel: a történeti megismerés igazsága logikai úton soha senkivel szemben nem bizonyítható. Három főkritériumát hozhatjuk fel a történeti megismerés bizonyosságának: A bizonyosság átlátása saját evidencia-élményünkben, az egyes ismeret tárgyi beillesztése egy egészbe, végül más szaktudósok helyeslő véleménye; a történeti megismerés tehát intuícióból és tárgyi ismeretből alakul ki.

A történeti fogalomalkotás sajátossága az individualizálás. A természetre vonatkozó tudással szemben, amely általános törvényre és faji típusra törekszik, tehát a szemléletből indulva ki, a szemléleten kívül eső ismeret felé halad, a történeti megismerés a létnek valamely immanensen kialakult egészére irányul a maga individuális megnyilvánulásában. A történeti fogalmak tehát szemléletes általánosítások és szemléleti jellegüket sohasem veszítik el. A történeti folyamat ezekből az individualitási körökből összetevődő valóság.

A történeti okság megkívánja, hogy az okság egyetemes princípiuma egyénítő módon alkalmaztassék; így jutunk az egyéni okság (individuális kauzalitás) fogalmához. Ez is szükségszerű kapcsolat, mint a mechanikus okság, de törvénybe nem foglalható. Azáltal, hogy minden részlet-történést az uralkodó egyéni fogalomhoz viszonyítunk, egyértelműen megteremtjük az összefüggést. A történelemben tehát a törvénynek is más fogalmát kell használnunk. A természettudományi törvény fogalma alkalmazhatatlan, mert matematikai jellegű. Mint empirikus szabály sem fogható fel, mert akkor a szociológiához jutunk, a társadalmi élet bizonyos általános jelenségeihez, tehát a történelmi konkrétumnak csupán kereteihez. A történelem tehát csak az egyéni törvény fogalmát használhatja, mint az emberi történés értelmes (noologikus) meghatározottságát és szabályosságát, amely exakt módon ki nem fejezhető, de intuitive megérthető annak alapján, hogy minden, ami értelmes, viszonylagosan egyenlő.

Ezekben ismertettem Braun gondolatmenetét. Könyve általában egyike annak a csekélyszámú tudományos „bevezetésnek“, amelyek komolyan veszik ezt a különleges elnevezést és nem egy határozott rendszer épületével akarnak megismertetni, hanem egy logikailag zárt problémavilág egészébe akarnak bepillantást nyújtani.

Ifj. Hornyánszky Gyula.

MÁTYÁS ERNŐ: *A vallásos mystika*. Kolozsvár, 1921. 47 lap. Ára 154 magyar korona.

Ez a munka, amelyen időserű ismertetése a mystika érdekes problémájának, époly beszédes tanujele a Böhm-féle filozófia még folyton tartó hatásának, ami a magyar filozófia eddigi történetében példátlan jelenség.

Eleve kiemeljük, hogy a szerző, amellett hogy teljes tudományos apparátussal, világos módszerrel fogott tárgya feldolgozásához, lépten-nyomon kellő filozófiai iskolázottságot árul el és meglepően jó stílussal rendelkezik. A kérdés beállítása után elsöbben a mystika lényegét keresi, vizsgálva azt az emberi szellem kifejlésében és az ismeretelméletben. Azután áttér a vallásos mystika fejtegetésére és először annak pszichológiáját, azután pedig ismeretelméletét adja.

Elég lesz, ha főbb megállapításait vesszük vizsgálat alá. Valóban két értelemben lehet szó mystikáról, vallásos és filozófiai értelemben, amint én is „A mystika lényege és jelentősége“ c. dolgozatomban (Pozsony, 1913.) annak idején fölvettem. Szerző persze a Böhm-féle filozófiából indul, tehát elfogadja annak fichteszerű öntudattanát és megállapítván, hogy az „En“ azáltal gyözi le a „mást“, hogy egy magasabb fokon azt magába zárja, azonosul vele, kimondja, hogy ebben az önmagunkkal való összezárkózásban látjuk mi a mystikus élmény alapját“ (9. lap). A megismerésben tehát — úgymond — az emberi szellem a megértés útján egységebe zárja ismereti tárgyát és annak értékét. Ennek (a megismerésnek) a mystikuma eszerint a saját szellemi tartalmával való egységben áll. Mindezeket eltérő álláspontunk ellenére is oly értelemben elfogadhatjuk, hogy az ilyen módon jellemzett megismerés mystikusnak nevezhető. Máskép áll a dolog azzal, amit Mátyás a vallásos mystikáról mond. Helyeseljük, amikor azt írja, hogy az emberi szellem új megvalósulási síkba lép a vallási síkban, amelyhez lényünk *végtelen ősforrását, Istent, közvetlenül bírjuk* (22. lap), csakhogy ez az állítás nem egyezik meg a szigorú Böhm-filozófia elveivel. Látjuk is az érdekes szerző küzködését, aki szeretne megmaradni a transcendentális filozófia talaján, de másfelől kénytelen annak peremén túllépni a realizmus tere-numára, amint ezt legjobban az egymással össze nem férő kitételeinek egymás mellé állítása bizonyítja. „A megismerés anyaga nem kívülről adódik, hanem saját magunktól származik“ (13-ik lap, tehát eszerint nincs más valóság, mint az emberi szellem!), vagy „a mystikus élményben az ember saját maga objektiválódott az ő végtelen boldogító tartalmával! (39-ik lap); vagy, ha a mystikus élményben az emberi szellem legértékesebb tartalma aktualizálódik. . . (40-ik lap). Egészen másképen hangzik már ez a nyilatkozat: „A vallás „súlypontja az értékek ez örök hordozójával való meleg életben van“ (33).

Helyes, de akkor hogyan mondhatja ezt is: „Az érték nem valami tőlünk független entitás, *hanem éni vonás.* (17)?! De nem folytatom tovább az idézeteket. Eléggé kiviláglik ennyiből is, mi e szép értekezés Achilleszarka. Aki a vallásfilozófia kérdéseire meg akar felelni, annak igénytelen nézetem szerint mind Kant, mind Böhm rendszerén túl kell haladnia, bár indítást kétségkívül vehet: innen is, onnan is.

Szelényi Ödön.

SZENT AGOSTON hippói püspök „*A lélek Istennel való magányos beszélgetéseinek könyve*“, latinból fordította: Némethy Ernő. Az „Élet“ irod. és nyomda r.-t. kiadása, Budapest, 1922.

Örömmel és elismeréssel jelezzük a hippói püspök, „a nagy Istenkereső“ könyveeskéjének költői magyar fordításban való megjelenését. Évek óta közkézen forog — ragyogó magyar fordításban — Szt. Ágostonnak Confessionum libri-je. Méltóan sorakozik most utána a Soliloquia, a kereszténység örökbecsű irodalmi kincseinek e drágagyöngye. Ki zaklatott lelke békéjét keresi, kinck szívében az örök igazság keresésének szenvedélye lángol, ha lelke az értelem régióin túl a hit szféráiba emelkedik, — vagy amint Sz. Ágoston mondja, ha benne „az Istentől megvilágosított értelem“ lakozik: különös gyönyörűséggel olvassa ez állandóan időszerű elmélkedéseket. A hű, kegyeletteljes és mégis művészi átültetésért teljes elismerés illti a fordítót. Hiába szerénykedik előszavában: a fordítás, bár mind tartalmilag, mind alakilag hű és az ősrégi szöveg iránt kegyeletteljes, mégis költői.

Nagyon kívánatos volna, hogy arra hivatott szakférfiaink ily színvonalú átültetésekkel a világirodalom *minden területéről*, minél sűrűbben gazdagítsák hazai irodalmunkat. Tudományos irodalmunk életerős virágzása és széleskörű méltánylása csak azután következhetik el, ha minden idők és nemzetek örökbecsű egyetemes irodalmi kincsei hivatott kezek által hazai nyelvünkre át vannak ültetve; ahogy ezt a jelen kor művelt nagy nemzetei jórészt megtették s amiként e törekvés nálunk is irodalmunk újjászületésével egykorú. M.

ÚJ KÖNYVEK.

- Aster, E.*: Raum u. Zeit in der Geschichte der Philosophie u. Physik. München, Roesl u. Cie, 1922. (Philos. Reihe, 45.)
- Bauch, Bruno*: Jena u. die Philosophie des deutschen Idealismus. Rede. Jena, G. Fischer, 1922.
- Baur, Ludwig*: Metaphysik. Kempten, Verlag Kösel u. Pustet, 1922. (Philos. Handbibliothek, Bd. 6.)
- Beruhart, Jos.*: Die philosophische Mystik des Mittelalters von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance. München, Reinhart, 1922. (Gesch. d. Philos. in Einzeldarstellungen Abt. 3, Bd. 14.)
- Binswanger, Ludwig*: Probleme der allgemeinen Psychologie. Berlin. J. Springer, 1922.
- Brunswig, Alfred*: Hegel. München, Roesl u. Cie. 1922. (Philos. Reihe, Bd. 54.)
- Delius, Rudolf von*: Schöpfung. 2. Aufl. Darmstadt, O. Reich, 1922.
- Deneffe, August*: Kant und die katholische Wahrheit. Freiburg i. Pr. Herder u. Co. 1922.
- Denssen, Paul*: Jakob Böhme. 3. Aufl. Leipzig, Brockhaus, 1922.
- Driesch, Hans*: Wirklichkeitslehre. 2. Aufl. Leipzig, E. Reinicke. 1922.
- Dühring, E.*: Der Werth des Lebens. Eine Denkerbetrachtung im Sinne heroischer Lebensauffassung. 8. stark umgearb. Aufl. Leipzig, Reissland, 1922.
- Eisler, Rud.*: Handwörterbuch der Philosophie. 2. Aufl. Neuhrg. v. R. Müller-Freienfels. Berlin, Mittler u. Sohn, 1922.
- Ewald, Oskar*: Die Erweckung. Selbsterkenntnis u. Weltgestaltung. Berlin, E. Hoffmann u. Co. 1922.
- Geyser, Joseph*: Erkenntnistheorie. Münster, Schöningh 1922.
- Goedeckemeyer, Albert*: Platon. München, Roesl u. Cie, 1922. (Philos. Reihe, 42.)
- : Aristoteles. München, Roesl u. Cie, 1922. (Philos. Reihe, 43.)
- Glockner, Hermann*: Die ethisch-politische Persönlichkeit des Philosophen. Eine prinzipielle Untersuchung zur Umgestaltung d. Hegeleschen Geisteswelt. Tübingen, Mohr, 1922.
- Goldstein, Julius*: Aus dem Vermächtnis des 19. Jhdts. Philos. Aufsätze. Berlin, Schwetschke u. Sohn, 1922.
- Grau, K. J.*: Bewusstsein, Unbewusstes, Unterbewusstes. München, Roesl, 1922. (Philos. Reihe, 47.)
- Grundwissenschaft*. Philosophische Zeitschrift d. Joh.-Rehmke-Gesellschaft. Leipzig, F. Meiner. (Most a 3. kötet folyik.)
- Harnack, Ad.*: Augustin. Reflexionen u. Maximen. Tübingen, Mohr, 1922.
- Hasselblatt, M. J. Fr. Fries*. Seine Philosophie u. Persönlichkeit. München. Roesl u. Cie, 1922. (Philos. Reihe, 46.)

- Heimsoeth*, Heinz: Die sechs grossen Themen der abendlaendischen Metaphysik u. der Ausgang des Mittelalters. Berlin, G. Stilke, 1922.
- Hildebrandt*, Kurt: Nietzsches Wettkampf mit Sokrates und Plato. Dresden, Sibyllen Verlag, 1922.
- Hupfeld*, Renatus: Graf Hermann Keyserling. Ein Votr. Bonn, 1922.
- Husserl*, Edmund: Logische Untersuchungen. Bd. 2. Teil 2. Halle, Niemeyer, 1921. 2. teilweise umgearb. Aufl.
- Jamblichus*: Über Geheimlehren. (Die mysteriis.) Aus d Griech. von Th. Hopfner. (Quellenschriften d. griechischen Mystik, B. 1.)
- Kierkegaard*, Sören: Im Kampf mit sich selbst. Stuttgart, F. Frommann, 1922. (Frommanns philos. Taschenbücher. Gruppe 1, Bd. 3.)
- Koppelman*, W.: Was wissen wir von der menschlichen Seele? Bielefeld u. Leipzig, Velhagen u. Klasing, 1922. (Die Bücherei der Volkshochschule, Bd. 31.)
- Koruis* Gyula: Bevezetés a tudományos gondolkodásba. Bpest, 1922.
- Kramer*, Franz: Repetitorium über die Philosophie der Gegenwart. Berlin, Wissenschaftl. Verleger, 1922.
- Le Bon*, Gustave: Psychologische Grundgesetze in der Völkerentwicklung. Übertr. v. A. Seiffhart. Leipzig, Hirzel, 1922.
- Leese*, Kurt: Die Geschichtsphilosophie Hegels. Berlin, Furche-Verlag, 1922.
- Lombroso*, Gina: Die Seele des Weibes. Frankfurt, 1922.
- Lotze*, Hermann: Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie. Diktate aus d. Vorlesungen. 6. Aufl. Leipzig, S. Hirzel, 1922.
- Messer*, August: Kommentar zu Kants Kritik d. r. Vft. Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1922.
- : Erläuterungen zu Nietzsches Zarathustra. u. o. 1922.
- Moog*, Willy: Die deutsche Philosophie des 20. Jhdts in ihren Hauptrichtungen u. ihren Grundproblemen. Stuttgart, Enke.
- Müller-Freienfels*, Richard: Psychologie des deutschen Menschen u. seiner Kultur. Ein volkscharakterolog. Versuch. München, Beck, 1922.
- : Die Philosophie d. zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen. Berlin, E. S. Mittler u. Sohn, 1923.
- Nagy József*: Taine. Bpest, Franklin, 1922. (Ember és Természet, 1.)
- Oyama*, Kotaro: Der Geist des absoluten Schicksals. Das Ideal d. Lebens, der Politik, d. Erziehung. 1922.
- Oesterreich*, T. K.: Korunk világgépe. Ford.: Somogyi J. és Juhász A. Bpest, Franklin, 1922. (Ember és Természet, 2.)
- Pauler* Ákos: Aristoteles. Bpest, Zeidler, 1922. (Filozófiai Könyvtár, 1.)
- Die Philosophie* der Gegenwart in Selbstdarstellungen. 3 Bde. Leipzig. Meiner, 1921—1922.

- Prandtl*, Antonin: Einführung in die Philosophie. Leipzig, Quelle u. Meyer, 1922. (Wissenschaft u. Bildung, 174.)
- Richert*, Hans: Weltanschauung. Ein Führer für Suchende. Leipzig, B. G. Teubner, 1922.
- Russel*: An Introduction to Logic. From the Standpoint of Education. London, Macmillan.
- Schwarz*, Hermann: Leib und Seele. München, Roesl u. Cie. 1922. (Philos. Reihe, 50.)
- Spranger*, Eduard: Lebensformen. Geisteswissenschaftl. Psychologie u. Ethik d. Persönlichkeit. 3. verb. Aufl. Halle, Niemeyer, 1922.
- Stöhr*, Adolf: Psychologie. Tatsachen, Probleme u. Hypothesen. 2. Aufl. Wien u. Leipzig, W. Braumüller, 1922.
- Tagebuch* eines jungen Mädchens. (Vorwort v. Charlotte Bühler.) Jena, Fischer, 1922. (Quellen u. Studien zur Jugendkunde, H. 1.)
- Vaihinger*, H.: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Hgb. von R. Schmidt. 2. Aufl. (2. Bde u. 1. Erg. Bd.) Bd. 1. 2. Stuttgart, etc. Union Verlag, 1922.
- Vaihinger*, Hans: Die Philosophie des Als-Ob. 7. u. 8. Aufl. Leipzig. Meiner, 1922.
- Vischer*, Friedrich Theodor: Aesthetik oder Wissenschaft des Schönen. 2. Aufl. 3 Bde. München, Meyer u. Jessen, 1922.
- : Kritische Gänge. Neue Aufl. 4 Bde. München, Meyer u. Jessen. 1922.
- Volkelt*, Joh.: Die Gefühlsgewissheit. Eine erkenntnistheoret. Untersuchung. München, C. H. Beck, 1922.
- Vortaender*, Karl: Imm. Kant u. sein Einfluss auf das deutsche Denken. 2. Aufl. Bielefeld u. Leipzig; Velhagen u. Klasing, 1922. (Die Bücherei d. Volkshochschule, 9.)

